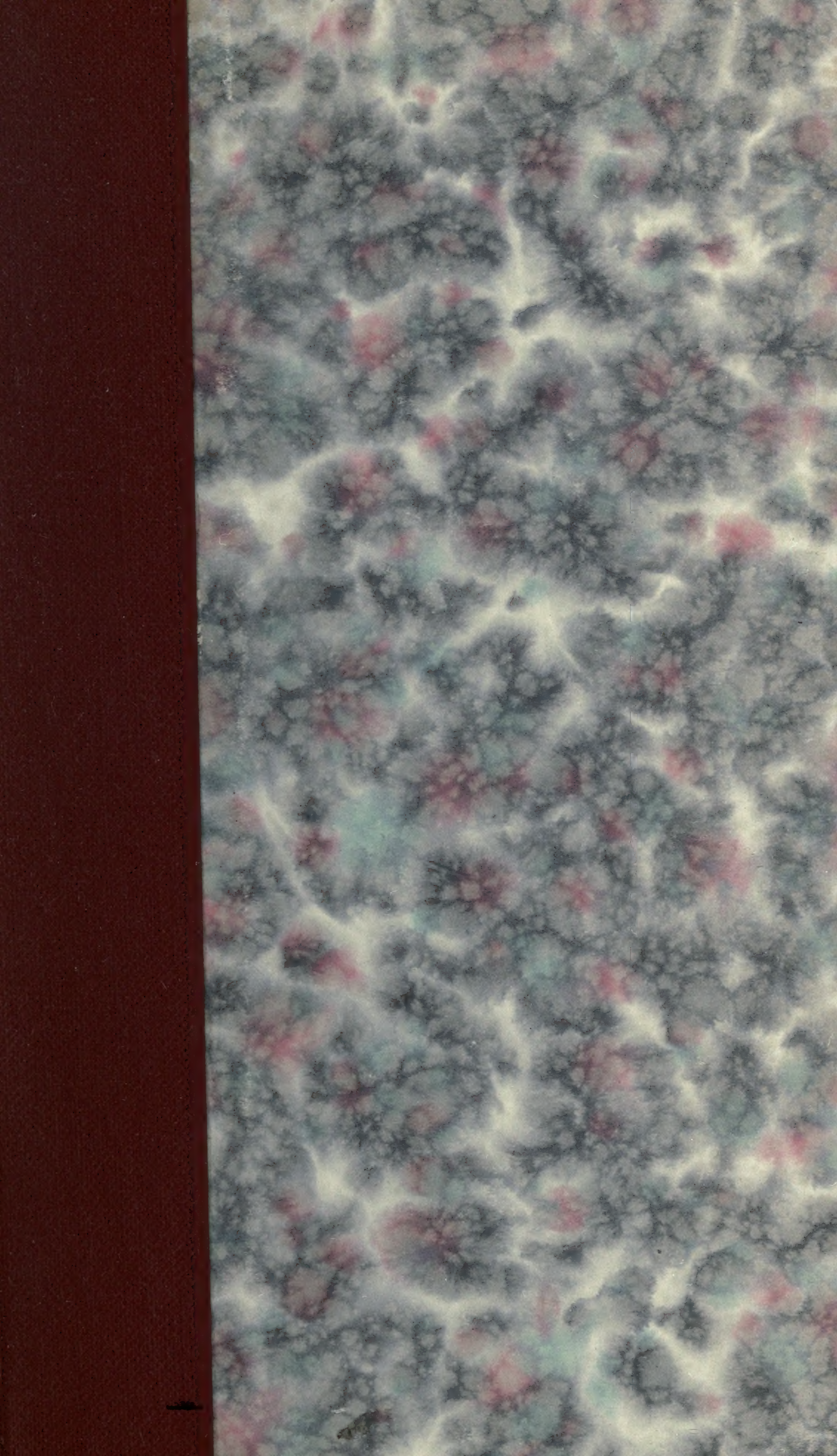


Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Koblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock in Salzburg, D. Kaltenbaek in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, Prof. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Domcap. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Düren, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, Director Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und
D. Vogelsang,
Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Zwei und zwanzigstes Heft.
(Des sechsten Jahrganges zweites.)

Koblenz, 1837.
Verlag von Karl Bädeker.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Coblenz,
gedruckt bei Dubois und Werle.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Sinnstörende Druckfehler im 21. Hefte dieser Zeitschrift.

S. 108 Zeile 38 lese man: Bemühungen um das Evangelium...
S. 111 " 20 " " noch auch ex manifestato fidelium omnium *sensu* . . .
S. 119 " 8 " " ut si *quis* . . .
S. 121 " 26 " " *ex innata* capitis et pastoris ecclesiae *ratione* . . .
S. 126 " 9 " " vorgetragen, ein Urtheil gefällt hat.

Ueber Anton Günther's philosophische Leistungen. Eine Abhandlung von F. W. Wagner*).

Dieser Aufsatz wurde ursprünglich im Auftrage einer protestantischen Zeitschrift angefertigt, erhielt aber, als der vorliegende erste Artikel fast zum Schlusse gebracht war, von dem verehrl. Herausgeber einen vollständigen Repuls unter dem allerdings wohlgegründeten Vorwande einer zu großen, der besondern Tendenz des in Rede stehenden Journales nicht entsprechenden Ausführlichkeit. Demnach theilen wir unsre Arbeit, für welche wir auf protestantischem Gebiete weiter kein anständiges Unterkommen wissen, mit gütiger Erlaubniß der löbl. Redaction in den Blättern dieser von vorn herein dem größten Theile nach für umfassendere Abhandlungen bestimmten Quartalschrift mit, in der Hoffnung und Aussicht, daß auch das katholische Publicum der letztern sein Interesse bei der Lectüre unseres Aufsatzes nicht gänzlich unbefriedigt finden dürfte. d. Verfasser.

Fast sieben Jahre sind nunmehr verstrichen, seit Anton Günther, Weltpriester in Wien, mit seinem ersten größern, in die Philosophie einschlagenden Werke, der „Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, in zwei Abtheilungen," vor das wissenschaftliche Publicum heraustrat. Wenn schon diese Schrift durch den Reichthum und die Genialität der in ihr niedergelegten Forschungen vollkommen geeignet war, ihrem Urheber

*) Der Verfasser des nachstehenden Aufsatzes, wie sich sowohl aus der oben beigefügten Anmerkung als aus dem Aufsatze selbst schon vermuthen läßt, bekennt sich nicht zur katholischen Kirche. Die Redaction hat aber um so weniger Anstand genommen, diese Abhandlung eines protestantischen Theologen in ihren Blättern abdrucken zu lassen, da sie sowohl an sich ein besonderes Interesse in Anspruch nimmt, als auch zum sprechenden Belege dient, daß die namhaften Bestrebungen der katholischen Wissenschaft auf dem Gebiete der protestantischen nicht so allgemein ignorirt werden, als man dieses gewöhnlich anzunehmen geneigt ist. d. R.

eine ausgezeichnete Stelle unter den denkenden Köpfen Deutschlands für immer zu sichern, so noch mehr die übrigen Leistungen desselben Verfassers, welche dieser ersten mit ungewöhnlicher Geschwindigkeit, Schlag auf Schlag nachfolgten. Denn seit dem Erscheinen der Vorschule verging fast kein Jahr, in welchem die Liebhaber der Günther'schen Muse nicht mit irgend einer werthvollen Gabe derselben erfreut worden wären. So beschenkte uns gleich das folgende mit „Peregrins Gastmahl," welchem sich nach kurzer Rast, im Jahr 1832 die „Süd- und Nordlichter" anschlossen; und wenn wir 1833 Günthers Namen in beiden Meßcatalogen vergebens suchten, so konnten wir denselben im nächsten Jahre nicht bloß einmal, sondern zweimal begrüßen, an der Spitze des „letzten Symbolikers" und der im Vereine mit einem Freunde herausgegebenen „Januskōpfe," welche außer mehreren speculativen Expositionen des letztern, als zweite Abtheilung eine Günther'sche Abhandlung über „die alte und neue Scholastik" vorwiesen. Endlich im jüngst verflossenen Jahre trat die bis jetzt neueste Schrift unsers Autors unter dem Titel: „Thomas a Scrupulis" ans Licht. Also in dem Zeitraume eines Octenniums nicht weniger als sechs umfassende philosophische Werke. Doch wird eine so außerordentliche Fruchtbarkeit einigermaßen begreiflich, wenn man erwägt, daß die angeführten Werke sammt und sonders critischen Inhaltes sind und die behufs der Critik jedesmal in skizzirten Darstellungen mitgetheilten Ansichten und Systeme Anderer keinen unbedeutenden Raum einnehmen; — einigermaßen, sagen wir: denn einerseits bleibt die nach Abzug des fremden Eigenthums restirende Masse der sich auf und über den Trümmern der destruirten Philosopheme erhebenden eigenen und selbstständigen Entwickelungen immer noch groß genug, um gerechte Bewunderung zu erregen, andererseits setzt auch die bis zur lebendigen, nicht selten sogar vervollständigenden Wiedererzeugung des wesentlichen Inhalts gediehene Penetration und Bewältigung

einer solchen Unzahl von überdies größtentheils weit ausgesponnenen und in blätterreichen Bänden niedergelegten Systemen und Ansichten, wie Günther sie uns vorführt, ein Studium und eine Thätigkeit voraus, die an Umfang, Intensität und Ausdauer in diesem Gebiete kaum ihres Gleichen finden dürften. Dazu kommt, daß Günther mit der Weltanschauung, die seinen critischen Operationen zu Grunde liegt, weder ganz, noch theilweise auf einem schon vorhandenen Systeme fußt, daß er nicht Zweig und nicht Ableger einer noch bestehenden, oder früher dagewesenen Philosophenschule ist, sondern indem er die monistische Richtung, welche von allen philosophirenden Köpfen seit Cartesius, den ursprünglichen Thatsachen des menschlichen Selbstbewußtseins zum Trotze, noch jedesmal eingeschlagen worden, und neuerdings in Hegel zur höchsten Durchbildung und Verklärung gediehen ist, als pantheistisch und damit als widerchristlich oder heidnisch entschieden verwirft, betritt und verfolgt er selber auf den Grund jener Thatsachen mit Muth und Entschlossenheit den grade entgegengesetzten Weg, weiset den Dualismus und die aus demselben resultirenden Probleme auf allen Gebieten des Lebens nach, führt die großen Gegensätze in der Erscheinung, statt sie durch eine bloß formalistische Dialectik zu beseitigen, auf ebenso viele Gegensätze im Sein zurück, und sucht letztlich die Nothwendigkeit dieser Gegensätze aus der Idee des Absoluten und einer transcendenten Offenbarung desselben zu begreifen und durch die allseitige Evolution dieser Idee eine mit den Satzungen des positiven Christenthums und den Ergebnissen der Empirie auf allen Puncten zusammenstimmende und zugleich allen Anforderungen der strengen Wissenschaft genügende Reconstruction des Universums einzuleiten und an seinem Theile zu verwirklichen. Man sieht: falls es unserm Autor glückt, den Widerspruch des die bisherigen philosophischen Forschungen beherrschenden und determinirenden Monismus mit allgemein bekannten und nicht wegzuläugnenden Phänomenen des empirischen

Selbstbewußtseins auf evidente Weise darzuthun, und umgekehrt über denselben Phänomenen die dualistische Weltansicht mit tadelloser Folgerichtigkeit aufzubauen; falls es ihm überdies gelingt, den unaufhörlich von den verschiedensten Seiten her behaupteten, und von der Kirchengeschichte des letzten Jahrhunderts laut genug bezeugten Antagonismus zwischen der monistischen und der christlichen Denkart gründlich zu deduciren, und, was die Kehrseite hievon ist, die Coincidenz des Dualismus mit dem positiven Christenthum überzeugend nachzuweisen: so bricht die ganze Reihe von Haupt- und Nebensystemen, die sich seit Cartesius in ununterbrochener Folge aus einander entwickelten, als moderner Götzentempel mit seinen hundert Kapellen haltungslos zusammen, und an dessen Stelle erhebt sich, wenn auch erst in rohen Anfängen, das ewige Tempelgebäude der göttlichen Wahrheit in objectiv und subjectiv vollendeter Erkenntniß, — zu welchem Gebäude mittelst vervollständigter Analyse des Selbstbewußtseins auch nur den ersten Grundstein gelegt zu haben, Günther'n zum unsterblichen Ruhme gereichen würde, während er doch in Wirklichkeit nicht bloß dies, sondern unendlich viel mehr geleistet hat. Wie sich nun der Erfolg und Ausgang seines Unternehmens auch immer gestalten möge: wir, für unsere Person, glauben hinlängliche Ursache zu haben, ihm zu seinem Versuche, den alten Hader des Glaubens und der Vernunft auf eine bis dahin noch nicht erprobte Weise zu schlichten, aufrichtig Glück zu wünschen, und ihn auf dem nimmer betretenen, weil sonderbar verrufenen, Wege mit rücksichtsloser Theilnahme und Aufmerksamkeit nicht nur selber zu begleiten, sondern auch denjenigen Theil des wissenschaftlichen Publicums, der sich von dem immer breiter und voller werdenden Strome des vollendeten Monismus noch nicht hat fortreißen lassen, oder doch, wenngleich mit übernatürlicher Hülfe und Anstrengung, den Kopf noch über den dunkeln Fluthen emporhält, um sehen und beachten zu können, was außerhalb dieser auf der Erde vor-

geht, zu gleich unbefangener Berücksichtigung und Theilnahme dringend aufzufordern, während wir wohl wissen, daß die ganzen und eigentlichen Insassen des gegensatzlos dahinfließenden Elementes von der übrigen Welt nichts weiter vernehmen, als ein dumpf verworrenes, von dem Rauschen des Flusses nicht zu unterscheidendes Getöse, und taucht ja Einer aus dem glänzenden Wasserspiegel auf Augenblicke hervor, um einer zu laut und drohend vom Ufer her ertönenden Stimme zu antworten, er von dem göttlichen Naß in Augen und Ohren, welches ihm, weil er sich zum Trockenwerden nicht Zeit läßt, die Wahrnehmung der Außenwelt vermittelt, ebenfalls am klaren und unbefangenen Sehen und Hören verhindert wird, — woher es denn kommen mag, daß jedes Responsum dieser Art, statt einen ausdauernden und ausgiebigen Streit zu begründen, noch jedesmal einer Zwangseinladung (Coge intrare) zum unverweilten Uebersiedeln und Untertauchen in das Crystallen-Reich des Neptunus so ähnlich war, wie ein Ei dem andern.

So sprach ganz neuerlich ein solcher Nix, dem das Wasser vom Haupthaar über Brust und Nacken rieselte, Herr Feuerbach in Erlangen, gegen den Dr. C. F. Hock in einer die Jahrbücher für wissenschaftliche Critik schmückenden Recension über des letztern Broschüre: „Cartesius und seine Gegner,“ die höchst verfängliche, wenn auch keineswegs unerhörte Behauptung aus, kein Katholik könnte als solcher ein Philosoph, und umgekehrt, kein Philosoph als solcher ein Katholik sein, weil Autorität, das Princip des Katholicismus, und Freiheit, das Princip der Philosophie, einander ausschließende, ja widersprechende Dinge wären. Was zunächst an das alte, am Ausgange der Scholastik stehende, den seitdem zum Durchbruch gekommenen Bruch der Philosophie mit der Theologie indicirende Axiom erinnert, es könne Etwas theologisch wahr und philosophisch falsch sein und umgekehrt. Wir lassen uns aber auf sothane Behauptung

um so mehr an diesem Orte ein, weil in dem Verlaufe des dieselbe enthaltenden Räsonnements dann weiter die Freiheit sammt der auf ihrem Fundamente zu Stande gekommenen Philosophie mit dem Protestantismus, nicht zwar in der altkirchlichen, sondern in der umfassenderen Bedeutung, welcher derselbe durch die in der letzten Zeit fortgesetzte und zu Ende gebrachte Entwickelung seines Begriffes gewonnen, identificirt, und demgemäß gegen Dr. Hock, der den Katholicismus seines Helden Cartesius gegen die Verdächtigung und Anklage übelunterrichteter Feinde zu retten gesucht hatte, der Satz verfochten wurde, nicht nur Cartesius, sondern ebenso die noch über ihn hinaufreichenden italienischen Philosophen seien, wenn auch nicht mit entschiedenem Bewußtsein und durch äußerlichen Uebertritt, so doch ihrer eigentlichen, inneren Gesinnung und Richtung nach, nicht Katholiken, sondern Protestanten gewesen. Hätte nun Herr Feuerbach mit seiner keck hingeworfenen, rhetorisch leichtfertigen Behauptung Recht, so wäre auch der Gelehrte, dessen speculative Leistungen wir unsern Lesern vorzuführen im Begriff stehen, und dessen philosophischen Sinn und Beruf selbst seine ärgste Widersacherinn, die herrschende monistische Schule, anzuerkennen sich genöthigt sieht, ungeachtet seines äußerlichen Festhaltens am Katholicismus, nicht ferner ein Glied, sondern ein Auswürfling desselben, und statt der religiösen Gemeinschaft, zu welcher er sich bekennt, mit seinen literarischen Arbeiten, wie er hofft und glaubt, einen wesentlichen Dienst zu leisten, trüge er vielmehr zu ihrer Auflösung und Zerstörung bei, — ein um so horrenderes Quid pro Quo, als er zufolge des von ihm bekleideten kirchlichen Amtes und der ihm zugestandenen Umsicht und Herrschaft im Reiche des Gedankens, doch weder über das Princip des Katholicismus, noch über die Natur des philosophischen Verfahrens irgendwie in Unwissenheit sein kann. Er verdiente ohne Umstände den Namen eines wissentlichen Betrügers und Heuchlers, den zu entlarven und

bloßzustellen unsere erste und hauptsächlichste Aufgabe bilden müßte. Man beehre uns ja nicht mit dem Vorwurfe böswilliger Consequenzmacherei; denn daß es Herrn Feuerbach mit seiner Ansicht über Philosophie und Katholicismus vollkommen Ernst sei und er sie in der That als Criterium und Maßstab für Geschichte und Wirklichkeit gehandhabt wissen wolle, erhellt eben aus der trocknen Rücksichtslosigkeit, mit welcher er den Versuch des Dr. Hock, den Katholicismus des Cartesius vor der verketzerungssüchtigen Bigotterie der Obscuranten sicher zu stellen, unter der Kategorie eines „originellen Einfalls, dem nichts fehle, als Vernünftigkeit, Wahrheit und historische Begründung" d. i. alle Requisite und Ansprüche auf ernsthafte Beachtung, dem Gelächter des wissenschaftlichen Publicums preisgiebt. Denn „Cartesius," heißt es, „war im stärksten Zwiespalte mit sich; die härtesten Gegensätze, ein unbedingter Autoritätsglaube und ein Alles bezweifelnder Verstand, ein absolut geistloser Materialismus und ein absolut antimaterialistischer Idealismus theilten, wenn auch nicht mit gleicher Kraft und Bedeutung, seinen Geist entzwei;" ferner: „Cartesius war allerdings Katholik; nur ist zu bemerken und bis zur mathematischen Evidenz beweisbar, daß er als Philosoph nicht Katholik und als Katholik nicht Philosoph war, daß genau da, wo der Philosoph in ihm anfängt, der Katholik aufhört und umgekehrt, daß beide durchaus geschieden, beide absolute Antipoden waren;" und auf die Frage: welches der „wahre, der objective, der wesenhafte, der weltgeschichtliche, der unsterbliche" Cartesius gewesen? erfolgt die allerdings nicht salbungsvolle (— ein Prädicat, mit welchem die vortreffliche Diction und Darstellungsweise des **Dr.** Hock in seiner Broschüre persiflirt wird), wohl aber saalbadernde Antwort: „der Geist ist das wahre Leben des Menschen, und wo sein Schatz ist, da ist sein Herz, und wo sein Herz ist, sein Gott. Aber der Schatz des Cartesius war Mathematik und Philosophie" (— und doch soll

derselbe Cartesius „mit sich als Philosophen durchaus nicht zufrieden gewesen sein, vielmehr selbst in einem Briefe die Schwierigkeiten eingestehen, die das philosophische Denken für ihn habe, weshalb er denn auch so geschwind als möglich aus der Metaphysik in die Werkstatt der Mechanik und Physik hinuntereilte.") „Das, wodurch der Mensch Andre belebt und bewegt, nur das ist seine Seele; denn nur durch das, wodurch er selbst bewegt wird, kann er Andre bewegen. Dies Bewegungsprincip, diese wirksame Essenz des Cartesius war der Mathematiker, der Physiker, der Philosoph, und als dieser wußte er nichts von sich als Katholiken; denn in seiner ganzen Philosophie von Anfang bis Ende ist auch nicht ein billionstes Theilchen von seinem Katholicismus zu verspüren*). Dieser hat bei ihm nur die Bedeutung eines theuren Andenkens, einer Privatangelegenheit, einer rein persönlichen Gesinnung, die als solche gar nicht vor das Forum der

*) Versteht Hr. Feuerbach unter Katholicismus die katholische Lehre nach ihrem gesammten Umfange, so kommen bei Cartesius zweifelsohne katholische Lehren vor, als da sind: die Lehre von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, die Lehre von der Doppelwesenheit des Menschen, von der Unsterblichkeit der Seele u. s. w.; meint er diejenigen Lehren, welche dem Katholicismus in seinem specifischen Unterschiede von den andern ihm coexistenten Confessionen angehörig sind, so sucht man nach solchen Lehren bei Cartesius allerdings vergeblich, weil er in der Entfaltung des Systemes bis zu ihnen nicht vorschritt. Es ist aber platterdings nicht zu bestimmen, wie er sich über dieselben geäußert haben würde, falls ihm ein weiteres Vordringen vergönnt gewesen wäre. Will Hr. Feuerbach sagen, daß Cartesius keine Wahrheit auf Grund der kirchlichen Autorität präsumirt und präoccupirt habe, so ist dies z. B. mit der Unsterblichkeit des Geistes der Fall, welche er als positive Wahrheit (im Glauben) zu umfassen fortfuhr, auch nachdem er den subjectiven Beweis für sie hatte aufgeben müssen. Daß endlich Cartesius zwischen Glauben und Wissen unterschied und den Unterschied der beiderseitigen Principien festhielt, ist zwar so gewiß, wie Amen auf der Kanzel; allein daß er die Meinung gehegt, beide das Glauben und das Wissen lägen auf Grund ihrer Principien im Widerspruche miteinander und der Philosoph dürfe darum nothwendig nicht glauben — das ist so gewiß nicht wahr, daß sich vielmehr das Gegentheil davon mit mathematischer Evidenz aus des Cartesius Schriften beweisen läßt. —

Wissenschaft gehört." Endlich die diesem Räsonnement zu Grunde liegende allgemeine Ansicht, in den Worten: „die italienischen Philosophen waren schon, wenn auch nicht grade ebenso wie Cartesius, Protestanten — dieses Wort nicht im kirchlichen, sondern im weitern und allgemeinern Sinne genommen, — gingen wie Cartesius, durch das Medium des Zweifels, wenn er gleich bei ihnen noch nicht mit der selbstbewußten Kraft eines categorischen Imperativs auftritt, zu der Urquelle zurück, suchten die Philosophie nur in sich, oder im großen Buche der Welt u. s. w."

Ungefähr dieselbe Gedankenreihe entwickelt Herr **Dr.** Rosenkranz bei einer andern, unsern gegenwärtigen Zweck noch näher berührenden Gelegenheit, nämlich in einer denselben Jahrbüchern einverleibten Critik über Günthers Vorschule und Gastmahl selber. „So richtig," sagt er, „die Behauptung ist, daß durch den mit Cartesius beginnenden Idealismus die Philosophie der modernen Welt die freie Form der absoluten Wissenschaft zu ergreifen wagte, so falsch ist doch die andre, daß das Cartesianische Princip nicht mit dem Principe des Protestantismus zusammenfalle. Denn wenn auch Cartesius innerhalb der katholischen Kirche verblieb, wenn er auch seine Schriften ihrem Urtheile mit Demuth unterwarf, so wurde doch der Begriff des Selbstbewußtseins, den er zuerst vollkommen klar erfaßte, die Basis desjenigen Idealismus, welcher sich vornehmlich unter den protestantischen Philosophen entwickelte." Weiterhin heißt es: „Wir geben den Katholiken ganz Recht, welche der Meinung sind, daß Cartesius in der Philosophie dasselbe sei, was Luther in der Sphäre der Religion, ohne darum das Beschränkte ihres Urtheils zu bestätigen, als wenn beide durch die Erkenntniß und Anerkenntniß der Subjectivität alle Substanzialität des Glaubens wie des Wissens aufgehoben, und zu einer verderblichen, separatistischen Atomistik des privaten Fürwahrhaltens zersplittert hätten; denn sowohl

Luther drang auf eine objective Allgemeinheit des kirchlichen Glaubens, als auch Cartesius grade mit seiner Verzweiflung an aller Autorität das Meinen und Dünken des subjectiven Philosophirens" (— des Subjectivismus, nicht die von dem Subjecte, dem Selbstbewußtsein ausgehende Philosophie) vernichten wollte. Um die Wahrheit als die sich selbst wissende Idee von allem menschlichen Beisatze zu reinigen, machten beide der Geltung der Tradition („– als ob die Bibel nicht gleichfalls tradirt wäre?") als eines Grundes der Gewißheit ein Ende, indem Luther alle Bestimmungen des Glaubens auf die unmittelbare oder mittelbare Ableitung aus der Bibel als dem Worte Gottes „(— als ob die außerbiblische Tradition nicht auch als wesentlich göttlich von den Katholiken angesehen würde!), Cartesius alle Bestimmungen des Wissens auf die Congruenz mit dem sich selbst setzenden Selbstbewußtsein zurückführte, wobei gar nicht von meinem und deinem, nicht einmal von unserm oder eurem Privatbewußtsein, vielmehr von dem Bewußtsein als solchem die Rede war." Doch gesteht er der katholischen Theologie großmüthig die Befugniß zu, nicht ad Verbum an dem Tridentinum haften und hängen bleiben, sondern sich zu weiterer Gestaltung fortbewegen zu dürfen. Denn „wenn man Producte katholischer Theologen, in denen eine solche Weiterbewegung sichtbar ist, deshalb schon mit dem Prädicate der Unkatholicität belegen wollte, so könnten auch die Katholiken vielen protestantischen Theologen den Vorwurf des Unprotestantismus insofern machen, als auch diese nicht buchstäblich bei Demjenigen stehen geblieben seien, was im sechszehnten Jahrhundert durch die symbolischen Schriften unserer Kirche als Glaubensregel fixirt ward;" — wogegen jedoch zu erinnern ist, daß, wenn gleich die katholischen Theologen das Recht und selbst die Pflicht haben, die dogmatischen Satzungen des Tridentinischen und aller übrigen zu allgemeiner Autorität gelangten Concilien nach innen und nach außen

weiter fortzubilden, und nach allen Dimensionen zu entfalten, doch das Verhältniß der Katholiken zu dem positiven Glauben der Kirche ein wesentlich anderes ist, als das der Protestanten zu ihren Symbolen. Nämlich die Concilienbestimmungen tragen für den Katholiken den Stempel der Infallibilität, und sind also, zwar nicht quoad formam, aber doch quoad materiam unwandelbar und unverletzbar, während die protestantischen Bekenntnißschriften durch die Verwerfung des Dogmas von der kirchlichen Unfehlbarkeit, und durch die in ihnen ausgesprochene und bezeugte Submission ihrer selbst unter das zwar an und für sich, oder objectiv gleichfalls unfehlbare, aber als von Menschen exegesirte — und sei der Exeget auch eine ganze kirchliche Gemeinschaft, ja die gesammte Christenheit — dem Irrthum ausgesetzte, in der h. Schrift aufgezeichnete Wort Gottes, nicht bloß einer positiven Weiterentwickelung oder Evolution, sondern — dies ist das Unterscheidende — auch einer negativen Entwickelung oder Revolution in Betreff ihres Inhaltes Raum lassen. Kurz: die protestantischen Confessionen können, ohne mit der Idee ihrer Stiftung in Widerspruch zu treten, die ihnen zugehörigen Symbole theilweise oder ganz negiren und aufheben, und der Materie nach andere Bestimmungen an die Stelle setzen, was für den Katholicismus schlechthin außer dem Beweise der Möglichkeit liegt. Nicht minder wird jedweder protestantische Cötus, eben weil seine Symbole möglicherweise Irrthümer in sich bewegen können, und ihm doch an der Entdeckung und Hinwegräumung solcher Irrthümer Alles gelegen sein muß, der Schriftforschung innerhalb seiner nicht nur völlig freie Hand lassen (d. h. sie verabsolutiren), sondern zur Handhabung dieser Freiheit aufs eifrigste stimuliren, ja sie seinen Gliedern zur heiligsten Pflicht machen, und sei es auch, daß er selber als Cötus darüber zu Grunde ginge und in lauter Atome sich auflösete; — die Existenz der protestantischen Gemeinschaften ist an die

Resultate der freien Schriftforschung gebunden, während der Katholicismus die Bibel bloß als oberstes Glied der schriftlichen Tradition, und die Exegese der Bibel als der infalliblen Gesammtthätigkeit des kirchlichen Organismus subsummirte Theilfunction ansieht. Indeß dieß beiläufig. Außerdem wird von Hrn. Dr. Rosenkranz noch das Eigenthümliche der katholischen Fortbildung dahin bezeichnet, daß sie „ihren Ausgangspunct fast ausschließlich an einem negativen Verhalten gegen die Theologie und Philosophie des Protestantismus besitze, während die protestantische Theologie sich zwar auch durch Kampf mit der katholischen Weltansicht gebildet habe, jedoch so, daß diese Polemik nicht ihr einziges Element gewesen, sondern auf gleiche Weise die freie Schriftforschung und der freie, durch keine Autorität gebundene Gedanke;" ein historisches Urtheil, welches näher dahin zu bestimmen und respectiv zu berichtigen ist, daß die katholische Theologie, während sie mit der protestantischen bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts d. h. bis zur Auflösung des diesseitigen Symbolglaubens in beiderlei Beziehung, sowohl in der Systematisirung und Fundamentirung der eigenen, als in der Bekämpfung und Destruirung der fremden Glaubenssätze vollkommen gleichen Schritt hielt, ja an großartiger Productivität auf mehreren Gebieten die Siegerkrone errang, späterhin, da sie ihr Erstgeburtsrecht in der Philosophie um etwas noch viel Schlechteres als ein Linsengericht verschleudert und somit das Princip und den Hebel der neuesten Bildung leichtsinnigerweise aus den Händen gegeben, allerdings gegen den Protestantismus, der mit dem Unsegen des sich nunmehr nothwendig verabsolutirenden Geisteslebens zugleich die ganze unermeßliche Segensfülle desselben überkam, tief in den Schatten trat, und sich theils auf ungelenke und erfolglose Versuche in der Defensive gegen einen ihm über den Kopf gewachsenen Feind, theils auf eine blöde und zweideutige, wenngleich keineswegs von

vorn herein als unstatthaft abzuweisende Jüngerschaft reducirt sah.

Beseitigen wir nun zuvörderst die gar zu abentheuerliche Partie des Feuerbachischen Räsonnements, nach welcher jeder Katholik, um seine Orthodoxie vor der Welt zu bekunden, wo nicht gradezu ein geistliches Amt bekleiden, so doch vorzugsweise in der Theologie sich bestätigen, und mindestens in den von ihm geschriebenen Büchern ein langes und breites Glaubensbekenntniß niederlegen müßte — denn die bloße Anrufung der kirchlichen Autorität reicht, wie wir sehen, nicht hin, — beseitigen wir also die hier gepredigte Unverträglichkeit des besondern Berufs mit der allgemeinen Menschenbestimmung (— oder sollten wir unsere Leser wirklich für so vernagelt halten, daß sie eines Beweises dafür bedürften, Jemand könne ein passionirter Physiker, Mathematiker, Jurist, Mediciner, Schuster, Schneider u. s. w. sein und zugleich *ein guter Katholik?*) und den mit diesem Irrwahne verbundenen Mißbrauch einer bekannten, aber von H. Feuerbach nicht verstandenen Bibelstelle, sehen wir ferner ab von der durchaus uncritischen Gleichsetzung der Termini: *wahr, objectiv, wesenhaft, weltgeschichtlich, unsterblich* — eine Identification, die nur vom Standpuncte der Hegelschen Schule aus möglich und begreiflich ist, weil nur sie bloß Eine objective Wesenheit kennt, die in den einzelnen Menschen auf vorübergehende Weise sich besondert, und weil nur sie eben als unmittelbare Folge hievon das Jenseits in dem Diesseits vollständig und ohne irgend welchen Rest aufgehen, und darum die Unsterblichkeit des Einzelnen mit seinem Nachruhme schlechthin zusammenfallen läßt, während die *christliche Lehre* jedem Menschen *als solchen* die Unsterblichkeit, und damit ewige Wahrheit, Objectivität und Wesenhaftigkeit zuspricht, auch falls ihm welthistorische Dignität nicht zu Theil würde; übergehen wir außerdem den „stärksten Zwiespalt mit sich selber,“ in welchem Cartesius sich befunden haben soll, insofern

„die härtesten Gegensätze, der unbedingteste Autoritätsglaube und ein Alles bezweifelnder Verstand, ein absolut geistloser Materialismus und ein absolut antimaterialistischer Idealismus seinen Geist entzwei theilten," da sich einer nüchternen, von dem unnatürlichen Echauffement der neuern, absolutistischen Philosophie, welcher — seit sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt — die Vergrößerungsgläser der Leidenschaft überall die gleiche Verzweiflung am Glauben und den gleichen Bruch mit der den Glauben stützenden Autorität vorspiegeln, nicht im Voraus occupirten Betrachtung, der Zweifel des frommen Vaters der christlichen Philosophie nothwendig und unausbleiblich von selbst auf eine zur Entdeckung und Ermöglichung der letztern mit ruhiger Besonnenheit und kalter Absichtlichkeit vorgenommene, rein formale Abstraction von der Welt der sinnlichen und übersinnlichen Objecte reducirt (— denn gegen die wirkliche Desperation der spätern protestantischen Philosophen gehalten, ist die **Dubitatio Cartesiana**, wie sie in dem Eingange der Schriften **de Methodo** und **Princip. philos.** auftritt, ein bloßes Kinderspiel, eine unschuldige Denk- und Disputirübung, zu welcher die Motive ohne viele Umstände vom Zaune gebrochen werden); schweigen wir dann noch von der grundfalschen Anwendung der Ausdrücke Idealismus und Materialismus auf das Cartesische System, das, wie jeder Kenner weiß, von der substanziellen Vereinerleiung des Geistes und der Materie so weit entfernt war, daß es beide ohne Beihülfe einer dritten, vermittelnden Substanz nicht einmal in Relation zu bringen vermochte, womit die Behauptung des **Dr.** Rosenkranz, als sei der Cartesische Begriff des Selbstbewußtseins „für die Basis desjenigen Idealismus anzusehen, der sich später unter den protestantischen Philosophen entwickelte," und der grade den von Cartesius fixirten Gegensatz zwischen Denken oder Selbstbewußtsein und Materie oder Mechanismus in seiner Objectivität vernichtete, über den Haufen

fällt; ertragen wir endlich das oben erwähnt gebliebene, doppelte Unrecht, welches der feurige Recensent dem **Dr.** Hock zugefügt, wenn er der Broschüre desselben einmal den Sinn unterlegt: **extra Cartesium nulla salus**, was das protestantische, mit den Leistungen Günthers, als dessen Schüler **Dr.** Hock sich kund giebt, unbekannte Publicum, bei dem Unsterne, der seit den letzten fünfzig Jahren über der katholischen Wissenschaft gewaltet, leicht dahin verstehen könnte, als soll das dürftige Resultat der Cartesischen Reflexion neuerdings ebenso verabsolutirt d. h. für das **Non plus ultra** aller Speculation erklärt werden, wie die sensuale Wirklichkeit der Römischen Kirche in dem bekannten Spruche: **extra Ecclesiam nulla salus** für die **Conditio sine qua non** des ewigen Heiles, mit welchem Verständnisse das bezeichnete Publicum sich hier wie dort erbärmlich hinter das Licht führen würde, wenn er das Andremal den Unsinn jenes untergeschobenen Sinnes mit der Präsumtion zum Wahnsinn schärft und steigert, als sei nach Herrn Hock's Meinung deßwegen außer Cartesius kein Heil, weil Cartesius Dualist und guter Katholik gewesen, womit doch offenbar behauptet würde, als seien wahre Philosophie und Katholicismus **ab Ovo** unzertrennlich mit einander verwachsen, während der so Verunglimpfte nichts mehr und nichts weniger darthun will, und für jeden vorurtheilsfreien Leser auch wirklich nichts weiter darthut, als a) daß außer Cartesius kein Heil sei, insofern der von ihm festgehaltene Dualismus zwischen dem Denken und der Materie (oder besser: zwischen Geist und Natur) die unwandelbare Basis alles ächten und wahrhaften Philosophirens sein und bleiben müsse, womit das präsumirte **Extra *Cartesium* nulla salus** sich sofort in den andern, unanstößigen Satz verwandelt: **Extra *Dualismum* nulla salus**; b) daß Cartesius, ungeachtet er das Selbstbewußtsein als den unumgänglichen Anfangs- und Ausgangspunct für das gewisse Erkennen herausstellte und festhielt, dennoch im orthodox-katholischen

Glauben zu verharren fortfuhr, daß also Philosophie und Heterodoxie keineswegs gleichbedeutende, sondern durchaus verschiedene Dinge seien: — schenken wir also den genannten Herren Recensenten alle diese historischen und philosophischen Eruditäten, und unterwerfen wir die von eben denselben ausgesprochene, unter dem wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Publicum allerdings gäng und gäbe Hauptansicht, aus der die gerügten Fehlgriffe als ebensoviele Seiten- und Nebenschößlinge hervorgesproßt sind, und welche das Verhältniß der Philosophie zum Religionsglauben und den beiden christlichen Hauptconfessionen im Sinne der dies- und jenseitigen (heterodoxen) Hyperorthodoxie und der Hegelschen Weltanschauung feststellte, der genauern Besichtigung! — Zuvörderst können wir nicht umhin, die Meinung Feuerbachs, als müsse der Anfang der neuern Philosophie „nicht bei Baco, noch bei Cartesius, sondern in Italien" gesucht werden, für unhaltbar zu erklären, und dagegen dem Dr. Rosenkranz beizupflichten, der die Autorschaft der modernen Wissensbildung d. h. die Auffindung und Feststellung des Princips, welches letztern zu Grunde liegt, dem Cartesius einantwortet, obwohl wir wiederum andrerseits der Art und Weise, wie Rosenkranz dies thut, unsere Billigung platterdings versagen müssen. Denn es ist nicht an dem, daß mit Cartesius „der Idealismus" begonnen habe in dem Sinne, daß „in und mit ihm die Philosophie der modernen Welt die freie Form der absoluten Wissenschaft zu ergreifen wagte;" vielmehr schlug die neuere, vom Selbstbewußtsein ausgehende Philosophie erst mit Berkeley und dann weiterhin mit Fichte in den Idealismus um, wie sie auch in letzterem erst die Tendenz entwickelte, das creatürliche Selbstbewußtsein zum absoluten zu erweitern — eine Tendenz, die sich in Schelling und Hegel dahin durchsetzte und vollendete, daß die geschöpflichen Geister als Besonderungen der absoluten Idee als des Allgemeinen d. h. in substanzieller Identität mit Gott begriffen wurden. Auch

ist es weder räthlich noch nothwendig, den Terminus „Idealismus" auf die in der Idee des Selbstbewußtseins sich gründende Erkenntniß als solche zu übertragen, weil alsdann die Verwechselung der historischen oder eigentlichen Bedeutung des Terminus mit seiner übertragenen und uneigentlichen so nahe liegt, daß Rosenkranz selber, wie wir sehen, der Versuchung nicht hat begegnen und widerstehen können, den eigentlichen Idealismus, „welcher sich vornehmlich (wo denn sonst noch? —) unter den protestantischen Philosophen entwickelte," als normale Evolution desjenigen Begriffes vom Selbstbewußtsein zu betrachten, welchen „Cartesius zuerst mit vollkommner Klarheit erfaßte," während doch das Cartesische Philosophem, wie schon oben von uns bemerkt wurde, von dem später in die Wissenschaft eingetretenen Idealismus im gemeinen Sinne, nicht nur keine Spur enthält, sondern ihm sogar schnurstracks entgegengesetzt ist. Handelt es sich aber um einen Namen für die von der Idee des Selbstbewußtseins ausgehende Philosophie in ihrem Unterschiede von dem früheren, im Objecte wurzelnden und aufgehenden Erkenntnißstreben, so sind die Prädicate der subjectiven und objectiven Philosophie am nächsten zur Hand, — davon abgesehen, daß eine gründliche Construction der Geschichte sämmtliche dem Cartesius vorangegangenen Bethätigungen im Gebiete des Denkens für nichts anderes, als für bloße Vorbereitungen und Vorübungen zu der Philosophie als Wissenschaft wird gelten lassen können. Denn solange die Reflexion schlechthin im Objecte hauset und die (formalen) Principien des Systems in der Sphäre des Objectes sucht und findet, solange sie also des absoluten Grundes aller Gewißheit, der Idee des Selbstbewußtseins ermangelt, ist sie weder dem Zweifel entnommen, welchem die Objectivität in ihrer unmittelbaren d. h. unergründeten, weil subjectiv noch nicht begründeten Relation zur Subjectivität unterliegt, und welchen bis auf den letzten Rest zu tilgen und zu beseitigen, eben die Philosophie zur Auf-

gabe und Bestimmung hat, noch kann sie, da durchaus nur die Idee des Objectes dessen Wesen erschöpft, und diese selbe Einsicht oder die Idee der Idee an das Aufgeschlossensein und das Verständniß des Selbstbewußtseins auf absolute Weise gebunden ist, auf rein objectivem Wege je die entschiedne Ueberzeugung erlangen, ob und daß sie bis zur adäquaten Erkenntniß des Objectes vorgedrungen ist, eben weil ihr auf dem objectiven Standpuncte alle und jede Idee nothwendig entgeht und unzugänglich bleibt. Mag es somit immerhin wahr sein, was Feuerbach anführt, daß vor Cartesius schon gewisse italienische Subjecte die Philosophie „nur in sich" oder „im großen Buche der Welt" gesucht, so ist es doch nicht minder wahr, daß diese Subjecte, trotz allen Suchens in sich und gar in dem großen Buche der Welt d. h. der Natur, sich selber, nämlich die Idee ihres Selbstbewußtseins und damit das einzig genügende und Stich haltende Princip der Philosophie nicht gefunden, und fügen wir beiläufig die unmaßgebliche Vermuthung hinzu, daß dieses Nichtfinden der kostbaren Perle, die ja bekanntlich in dem Acker der den gefallenen, unter die Botmäßigkeit der Natur verkauften Geist recreirenden und rehabilitirenden Offenbarung verborgen ist, vielleicht die Strafe dafür gewesen, daß sie nur in sich und in dem Buche der Natur gesucht, mit Abweisung des Glaubens und seiner Autorität und mit Hintansetzung der Kirche, die billig zwar auch zur Welt und zu den Objecten der Welt gehört, die aber von gewissen Leuten, wenn die critischen Jahre und Stunden kommen, leicht en bagatelle behandelt und als beschwerlicher Kappzaum in die Rumpelkammer menschlicher Thorheiten oder Bosheiten verwiesen wird. Die von Feuerbach so hoch gestellten italienischen Denker hatten vor den heidnischen Denkern der alten Zeit nicht nur nichts voraus — insofern selbst das angewachsene philosophische Materiale dem nichts hilft, vielmehr ihn unnütz beschwert und belastet, dem in dem Ichgedan-

ken der einzige unverdroßne Träger (der ideale Atlas) und Bewältiger der objectiven Massen abgeht, — sondern sie standen als im Bruche mit der Kirche und in Opposition zu dem Heile der Welt begriffen sogar im Nachtheile, da Viele unter den Philosophen des Heidenthums, obwohl ihnen der Restaurator des Geschlechts mit dem vollen Segen der Erlösung noch nicht erschienen war, doch dem der Incarnation des Heilandes voranlaufenden Einflusse desselben, vermöge dessen er von Anbeginn jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, auf ihr Geistesleben unwillkührlich Raum ließen und Raum lassen konnten, weil jener Bruch und jene Opposition dem erlösenden Gnadeneinflusse den Zugang zu ihnen nicht versperrte und abschnitt. So kam es denn auch, daß namentlich in Giordano Bruno's Ingenium das Heidenthum zum ersten Male zur Selbstverklärung vordrang und einen kugelrunden, völlig transparenten Pantheismus absetzte, welchen wir den auf alle pantheistischen Elemente in der Geschichte der Wissenschaft con amore Jagd machenden Hegelianern und Idealisten gern als gute Prise überlassen, desto entschiedener aber alle und jede Blutsverwandtschaft zwischen ihm und den Cartesianischen Productionen von der Hand weisen.

So fest es nun steht, daß dem Cartesius und keinem Andern die Würde eines Vaters der neuern Philosophie, und weil bloß diese im Gegensatz zu allen früheren Philosophemen das Selbstbewußtsein als unübersteiglichen Anfangspunct und sich selber tragendes Fundament der Erkenntniß in Beschlag und Besitz genommen, überhaupt die Ehre des ersten eigentlichen Philosophen gebühre, und so unzweifelhaft die entgegengesetzte Feuerbach'sche Behauptung als jedweden probehaltigen Motives entbehrend verworfen werden muß: so über alle Anfechtung erhaben ist auch die andere Wahrheit, daß das Princip des Cartesianismus oder der neuern Philosophie, wie aller Philosophie, mit dem Principe des Protestantismus

nicht zusammenfällt, und daß der Katholik, wenn er zu philosophiren anfängt, nicht eo ipso aufhört, Katholik zu sein, — womit denn zugleich die leichtfertige und hämische, stark nach dem französischen Journalismus riechende Insinuation, „daß Cartesius als Philosoph nicht Katholik, und als Katholik nicht Philosoph gewesen, daß genau, da wo der Philosoph in ihm anfing" (— wahrscheinlich wo Kopf und Brust in ihm sich trennten, etwa in dem famösen Adamsapfel —), „der Katholik aufgehört, daß beide durchaus geschieden, beide absolute Antipoden gewesen," ferner daß „der Katholicismus bei Cartesius nur die Bedeutung eines theuren Andenkens, einer Privatangelegenheit, einer rein persönlichen Gesinnung, die als solche gar nicht vor das Forum der Wissenschaft gehöre," mit Einem Worte: ganz und gar keine Bedeutung gehabt, — wie sich nachgewiesenermaßen (s. die voranstehende zweite Anmerkung) in der Geschichte nirgends ein Beleg und Stützpunct für sie darbietet, so auch aller objectiv-ideellen, in dem Wesen des Katholicismus und der Philosophie gelegenen Berechtigung baar und bloß, darein sich auflöset, worein alle Schemen und Phantasmen sich aufzulösen pflegen, wenn man ihnen näher tritt, nämlich in blauen Dunst und Nebel. Machen wir den Anfang mit einer **Argumentatio ad hominem!** Verhielte sich die Sache wirklich so, wie die Gegner vorgeben, wäre die Kirche und ihre Autorität mit der Philosophie und ihrer Freiheit, ebenso der jene Autorität anerkennende und ihr gehorsamende Glaube mit dem bloß an die Evolution des Ichgedankens und seiner Momente gewiesenen subjectiven Wissen an und für sich im Widerspruche, und könnte sonach der Denkgeist zur Erfassung Seiner selbst in seinem Selbstbewußtsein und damit zur Quelle und Grundlage allen Philosophirens auf keine andere Weise vordringen, als durch das Medium des Zweifels am Glauben, als Complexe der geoffenbarten Wahrheit, und — weil dem in sich zurückgekehrten und in die

Schranken seines Ichs eingebannten Geiste außer der Offenbarung und der dieselbe aufrecht erhaltenden und administrirenden Kirche, auch die gesammte übrige Welt als unbegriffenes, dem Selbstbewußtsein noch nicht assimilirtes Object gegenübersteht (— denn reine Bornirtheit wäre es, dem Zweifel das Gebiet des Religionsglaubens ausschließlich anzuweisen, und hatte der edle und ahnungsreiche, aber rath- und hülflose Jacobi vollkommen Recht, dem zu seiner Zeit zur Herrschaft gelangenden Idealismus gegenüber, den Begriff des Glaubens, der sonst nur die sogenannten übernatürlichen Dinge umfaßte, schlechthin auf die Existenz aller Objecte auszudehnen) — des Zweifels an der Außenwelt und dem Nichtich überhaupt: so müßte nicht bloß von jeher jedweder Katholik, der vom Selbstbewußtsein aus philosophirte — und deren ist bekanntlich eine große Menge — aus der kirchlichen Gemeinschaft excommunicirt worden sein oder sich selber aus ihr excommunicirt haben, sondern, was am meisten geeignet ist, die Verkehrtheit jener Ansicht einleuchtend zu machen, da es ja Kleinigkeit ist, das Unterbliebensein der Excommunication bald auf die Ohnmacht und Unkunde der Kirche, bald auf die Gewissenlosigkeit und Characterschwäche der philosophirenden Individuen zu schieben, — es müßten alle Philosophen, sobald sie sich im Selbstbewußtsein festgesetzt, was, wie uns vorgegeben wird, nicht geschehen kann, ohne ein vorgängiges Zweifeln, und weil die Freiheit des Gedankens eine absolute sein soll, Verzweifeln an aller und jeder Autorität, aufgehört haben, auf die gesammte Außenwelt im positiven oder affirmativen Sinne zu handeln, solange sie dieselbe, die vor der Macht des Zweifels untergegangene, nicht auf philosophischem Wege, durch Reconstruction vom Selbstbewußtsein aus in ihrer objectiven Realität und Wirklichkeit wiedergewonnen und aufgebaut hatten. Was heißt: an einem Dinge zweifeln? Doch wohl nichts anderes, als an der Wahrheit, Objectivität, Gültigkeit und Verbind-

lichkeit, kurz: an der rechtskräftigen Existenz desselben irre werden, und ist der Zweifel bis zur Verzweifelung gediehen, — was, wie gesagt, gar nicht ausbleiben kann, wenn der Standpunct des subjectiven Wissens ein exclusiver ist gegen den Standpunct des Glaubens oder der unmittelbaren Gewißheit, — es schlechthin in das Gebiet des lügenhaften Scheines verweisen! Gegen den Schein und seine Lüge aber habe ich keine andere Pflicht und kann fernerweit nicht anders auf ihn handeln, als ihn aufheben und vernichten. Und in der That: gegen die Autorität der Kirche wurde bisher noch von Allen, die an deren rechtsgültiger Existenz verzweifelten, auf die angegebene Weise verfahren, nämlich so: daß sie zur Vereitelung der putativen Schein- und Lügenautorität alle Kräfte aufboten, mit welchen die Verzweiflung an der Realität der Außenwelt oder des Nichtichs sie nur immer hatte ausrüsten können. Aber thaten sie Dasselbe, wie sie doch consequenterweise mußten, in Betreff der übrigen Autoritäten, und namentlich in Betreff jedes Einzellebens (mit Einschluß ihres eignen Leibes sammt Schlund und Magen), das ihnen in seinem unmittelbaren (durch den subjectiven Gedanken noch nicht ergründeten und vermittelten) Dasein gleichfalls als Object mit achtunggebietender Autorität gegenüberstand? ferner in Betreff der politischen Autoritäten als des Fundamentes ihrer (der Zweifler) bürgerlichen Existenz und Verhältnisse? Und wenn sie hier nicht zweifelten und verzweifelten: worin lag der Grund? woher der ungeheure Unterschied des Benehmens gegen die kirchlichen und gegen die übrigen Autoritäten? Denn platterdings an aller und jeder Autorität mit einziger Ausnahme des Selbstbewußtseins soll verzweifelt d. h. die Negation theoretisch und practisch, innerlich und äußerlich vollzogen werden; und weil sämmtliche Autoritäten in ihrer rechtskräftigen Existenz und Verbindlichkeit, ja die Idee der Autorität selber an die philosophischen Ope-

rationen des Geistes auf absolute Weise gebunden sein sollen, hat keine Autorität als solche schon vor dem Richterstuhle des zum Alleinherrscher gestempelten Gedankens ein größeres Recht auf Anerkennung, als die übrigen ihr coexistirenden Autoritäten, d. h. die Autorität eines jeden Objectes ist null und nichtig bis zur Deduction des letztern aus der Idee des Selbstbewußtseins. Warum also war es mit der Desperation an allen übrigen Autoritäten bloßer Spaß, mit der Desperation an der kirchlichen Autorität aber bittrer Ernst? Oder warum blieb die Negation dort in der Sphäre des reinen Gedankens beschlossen, während sie hier auf das Gebiet der objectiven Wirklichkeit heraustrat? warum dort bloß formale Negation (= Abstraction), hier zugleich reale Destruction? Ist es nicht deshalb, weil der Bruch mit der Kirche und dem Glauben schon vor allem philosophischen Denken, vor aller Reflexion des Selbstbewußtseins in sich, vollzogen war? weil der Bruch mit der Kirche früher ein ethischer war, ehe ihm der theoretische Rechtfertigungsversuch seiner nachfolgte? Und eben weil Cartesius nicht zuvor schon ethisch mit seiner Kirche zerfallen war, erkannte er sie auch als Philosoph in ihrer Autorität und Oberherrlichkeit noch an; denn er untergab seine Forschungen mit expressen Worten (s. Dr. Hock: Cartesius und seine Gegner, S. 105), welche Tausende von Feuerbächen aus dem Buche der Geschichte nicht auszutilgen im Stande sein werden, dem Urtheile der Kirche, und wohnte im Schatten ihrer Flügel bis an seinen Tod, obwohl er weder die Nothwendigkeit ihrer Existenz noch ihre Unfehlbarkeit aus der Idee des Selbstbewußtseins bereits hatte deduciren können. Und nur weil er die formale Abstraction auch von der kirchlichen Autorität nicht in die Sphäre der objectiven Wirklichkeit übertrug, erreicht ihn der Vorwurf der Inconsequenz nicht, dem alle Diejenigen unterliegen, welche jene Uebertragung vollzogen, ohne sie zu gleicher Zeit auf alle andern Autoritäten mit auszudeh-

nen. Ist es aber möglich, irgend eine Autorität, ungeachtet der zum Behuf des Philosophirens vorgenommenen Abstraction von ihr, also ungeachtet ihrer theoretischen Negation, dennoch realiter bestehen zu lassen, und in praxi anzuerkennen, so kann und muß die gleiche Möglichkeit auch der Kirche und dem Glauben als dem Inbegriffe der geoffenbarten Wahrheiten zu Gute kommen; und wenn das nicht geschieht, so liegt die Ursache davon nicht ferner im Wesen der Philosophie und des philosophischen Gedankens und überhaupt nicht in einer objectiven Nöthigung, sondern rein im Subjecte und in dem Willen desselben. Kurz: man kann philosophiren, ohne zu desperiren und zu demoliren. Dies aber kann man deshalb, weil man die Wahrheit und Wirklichkeit der Autorität und des Objectes, welchem die Autorität inhärirt, im Glauben festzuhalten vermag, obwohl und während man sie für das Wissen vorläufig, nämlich bis man beide, das Object und seine Autorität von dem Selbstbewußtsein aus begriffen und reconstruirt hat, in Frage stellt d. h. es sich und Andern gesteht, daß man Object und Autorität noch nicht begriffen, aus der Idee des Selbstbewußtseins noch nicht abgeleitet habe — eben weil man mit dem Begreifen und Deduciren erst den Anfang zu machen beabsichtige.

Denn eine bloße Fiction ist es, daß der Protestant als solcher von vorn herein eine andre, günstigere Stellung zur Philosophie einnehme und besitze, als der Katholik, oder daß der specifische Unterschied zwischen Katholicismus und Protestantismus sich bis in das Gebiet der Philosophie hineinerstrecke, so zwar daß selbst das Princip des Protestantismus, wie Rosenkranz in Vieler Namen sich ausdrückt, mit dem Principe der (subjectiven) Philosophie zusammenfalle, das Princip des Katholicismus hingegen mit letzterm im Widerspruche begriffen sei. Gegen diese seine schlechtunterrichteten und zum Theil auch schlechtgesinnten Freunde darf der ächte und unbefangene Protestantismus

die nachdrückliche Bemerkung nicht zurückhalten, daß ursprünglich zwischen ihm und dem Katholicismus kein durchgreifender und totaler (— was doch der Fall gewesen sein müßte, wenn die katholische Kirche in und mit dem Principe des Protestantismus das Princip der Philosophie von sich ausgeschlossen hätte), sondern ein bloß partieller Widerspruch statt fand, daß beide Parteien, die reformatorische und die altkirchliche, durchaus auf demselben Boden standen, dem Boden des Glaubens und der Objectivität, und wenn Luther bei seinem Verhöre zu Worms auf die Vernunft provocirte (— eine Provocation, die überdies nicht einmal in die protestantischen Bekenntnißschriften übergegangen ist, also in Rücksicht der kirchlichen Verhältnisse eine rein zufällige Bedeutung behalten hat), dies in keinem andern, als in dem althergebrachten, scholastischen Sinne und mit derselben stillschweigenden Restriction geschah, mit welcher der Vernunftgebrauch von jeher in der Christenheit zugelassen worden war und sich bestätigt hatte, nämlich salva fide oder unter der Bedingung, daß die Offenbarung nach ihrem positiven Inhalte von der philosophirenden Vernunft weder befehdet noch entstellt, sondern vielmehr als göttliche, untrügliche Wahrheit von vorn herein anerkannt, und in ihrer vollen Integrität belassen werde. Der partielle Widerspruch aber bezog sich theils auf das rein objective Erkenntnißprincip der religiösen Dogmen, während das subjective den damaligen Discussionen gänzlich fremd blieb (— falls man nicht etwa den Umstand hieherziehen will, daß die protestantische Partei die eigenthümlich katholischen Lehren für sogenannte Menschenfündlein ausgab und sie der menschlichen Vernunft aufpackte, wozu sie ja unweigerlich genöthigt war, weil und insofern sie jene Lehren mit der Uroffenbarung im Widerspruche glaubte und diesen Widerspruch doch nicht in die Offenbarung d. h. in Gott, den Widerspruchslosen selber hineinverlegen konnte, ohne aber damit schon denselben

Widerspruch für eine *wesentliche* Affection des Menschengeistes erklären zu müssen*), und auch bis auf diese Stunde nicht zum eigentlichen Controverspuncte zwischen den Confessionen als solchen geworden ist, anderntheils auf die aus der verschiedenen *Abgränzung* jenes objectiven Principes und aus der keineswegs uniformen *Handhabung* desselben sich ergebenden Differenzen in Betreff des *Spezialinhaltes* der *Offenbarung*, wobei wiederum diejenigen Dogmen, welche mit dem Principe der Philosophie in Beziehung stehen, zwar überall nicht unbetheiligt bleiben, aber doch nirgends eine so bedeutende Alteration erlitten, daß daraus eine *wesentlich verschiedene* Stellung**) der Confessionen zur Philosophie mit Nothwendigkeit folgte. Die philosophische Erkenntniß lag jeder der kämpfenden Parteien in deren ursprünglicher Firirung gegen einander gleich nahe und gleich fern; was der einen die Bibel (mit Ausschluß der übrigen Tradition), das war der andern die Tradition (mit Einschluß der Bibel), und das Verhältniß, in welches das Subject zur Bibel gesetzt wurde, unterschied sich in nichts von dem Verhältnisse des katholischen Bekenners zur Gesammtüberlieferung, denn die Bibel galt den Reformatoren für hinlänglich bestimmt in allen zur Seligkeit nothwendigen Stükken und die Hauptmomente der Offenbarung sollten in ihr

*) Und *hätte* sie dies gethan, so spräche es wahrlich nicht zu Gunsten der hier von uns bekämpften Ansicht von der Einerleiheit der protestantischen und der philosophischen Principien.

**) Soll indeß ein Unterschied *gemacht* werden, wie denn in der That ein solcher, aber *ein bloß quantitativer* vorhanden ist, insofern nämlich das Dogma der katholischen Kirche von den Folgen der Erbsünde für die Intelligenz und den Willen des Menschen *bei weitem milder* ausfällt, als die desfallsigen Bestimmungen der protestantischen Symbole, so enthält die jenseitige Lehre *eine viel energischere Sollicitation für den Denkgeist zur Bethätigung seiner in der Selbsterkenntniß, als die diesseitige*, — was unsere protestantischen Orthodoxen auch so wenig in Abrede stellen, daß sie, wie jedermänniglich bewußt, im Gegentheile einen der schwersten Anfangspuncte gegen die sogenannte römische oder papistische Theologie unter der Rubrik der semipelagianischen Irrthümer daher zu entnehmen pflegen.

— so wurde behauptet, und mußte behauptet werden, weil widrigenfalls die Abrogation der Kirche als infallibler Interpretinn der h. Schrift für den Moment nicht zu rechtfertigen war *) — mit derselben Entschiedenheit und Unverkennbarkeit hervortreten, wie dies bei der katholischen Tradition in Wirklichkeit der Fall ist; — die subjective Thätigkeit war hier wie dort auf das Notiznehmen (cognitio), das Annehmen oder Bejahen (assensus) und auf das Festhalten (fiducia) **) des äußerlich vorliegenden

*) Ob die neben der Irrthumsfähigkeit der Symbole behauptete Sufficienz und Perspicuität der h. Schrift einen Widerspruch setze, und ob der letztere, falls er vorhanden ist, durch etwanige Verlegung desselben in das die Symbole mit der h. Schrift vergleichende Subject gehoben werden könne, lassen wir an diesem Orte billig dahingestellt seyn. Doch fällt beim ersten Anblick in die Augen, daß der Satz: „jeder wahrhaft Wiedergeborne müsse die materielle Identität der symbolischen Doctrin mit der biblischen erkennen und anerkennen," die Infallibilität und damit die Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit der Symbole voraussetzt. Auch ist der Begriff der Wiedergeburt selber schon Gegenstand der symbolisch-exegetischen Controverse.

**) Bekanntlich negirt die katholische Orthodoxie die Fiducia nicht an dem Glauben in seinem weitesten, die Liebe und Hoffnung (oder die Heiligung) mitumfassenden Sinne (Fides finaliter iustificans), sondern bloß an dem Glauben in seinem Unterschiede von der Liebe und Hoffnung, oder an dem Glauben, insofern er den ersten Eintritt in das Gnadenreich erwirkt (Fides iustificans primum). Oben im Texte aber ist von dem Gesammtverhältnisse die Rede, in welches das Subject von der Orthodoxie als solcher zu den Heilsobjecten immerhin gesetzt werden kann, und bei regelmäßigem Gange des religiösen Lebens in der That auch gesetzt wird, abgesehen davon, ob die einzelnen Momente dieses Verhältnisses zugleich und in unmittelbarer Einheit oder nach einander in stufenweiser Entwickelung sich verwirklichen. Nun stellt das katholische Dogma die Fiducia nicht als mögliche und wirkliche Affection des gläubigen Subjectes überhaupt, sondern bloß als constitutives Moment in dem Begriffe der Iustificatio prima oder der Rechtfertigung in ihrer Differenz von der Heiligung in Abrede; denn ausdrücklich behandelt es die Fiducia als unausbleibliche Frucht des rechtfertigenden Glaubens, obwohl es eben diese Fiducia abermals läugnet, wenn dieselbe in dem speciellen Sinne einer untrüglichen Gewißheit der eigenen Seligkeit, für ein nothwendiges und wesentliches Requisit zum wahren Christenthume ausgegeben wird (vgl. S. J. Baumgartens Unters. theol. Streitigk. Thl. 2. S. 613 ff. und J. G. Körners brauchbaren Auszug aus diesem Baumgarten'schen Werke, unter dem Titel: Epitome controvers. theologic. Lips. 1769. pag. 179 sq.

Glaubensstoffes beschränkt, welche Functionen wiederum vorzugsweise von dem supranaturalen Standpunkte aus angeschaut und gewürdigt wurden. Auf beiden Seiten behandelte man den Glaubensact überwiegend als göttliches Product und Werk, und schob ihn somit, was bei der damaligen Unreife des Denkgeistes auch das Gerathenste war, als unbegreifliches Mysterium dem Unbegreiflichen selber ins beste Wissen und Gewissen. Und hätten wir auch Unrecht zu behaupten, daß es die positive Dogmatik an allem und jedem Versuche habe fehlen lassen, die Offenbarung nach Inhalt und Form mit dem zur An- und Aufnahme derselben prädestinirten und darum nothwendig auch präformirten Subjecte auf eine tiefere und lebendigere Weise zu vermitteln, als es in der so eben von uns berührten Umschreibung des Glaubensactes geschieht, so ist doch so viel gewiß, daß, wie die altclassische Philosophie, ungeachtet der in ihr vorfindlichen, reichen und umfassenden Reflexion über die Operationen des Gedankens, die Sphäre des Begriffs oder die Mittelzone des Microcosmus, in welcher Natur- und Geistesleben einander zwar freundlich und liebreich begegnen und umarmen, aber auch bis zur objectiven Ununterscheidbarkeit in einander ein- und übergehen (— eine Mischung, die einzig nur durch den electrischen Funken des Ichgedankens ideell zersetzt d. h. im Lichte desselben als Mischung erkannt zu werden vermag), nimmer überschritt, also anstatt bis zu dem geheimnißvoll-offenbaren Producenten selber vorzudringen, an einem Zwitter- und Mischlingsproducte desselben hängen und haften blieb: daß, sagen wir, ebenso die alte Orthodoxie bis zu Cartesius auf keinem Puncte des **Orbis Christianus** in der Würdigung des im Vereine mit dem göttlichen Geiste den Glaubensproceß constituirenden creatürlichen Factors unter dem Titel der **Imago divina** vor und nach dem Sündenfalle, bei aller sonstigen Verschiedenheit in den Resultaten der Würdigung, den positiven, historischen oder übernatürlichen, kurz den objec-

tiven Standpunkt auch nur auf einen Augenblick verließ, und aus dem schattigen Haine der geoffenbarten Wahrheit herausschritt, um in das reine Licht des Selbstbewußtseins hinüberzutreten, — obwohl es unter den Kirchenvätern und Scholastikern bereits Männer gab, wie die hh. Augustinus und Thomas, welche die unter dem Einfluße des Christenthums doppelt energische Anwendung der von den Heiden ererbten Begriffsformen auf den theils gegen häretische Irrthümer zu vertheidigenden, theils behufs des Unterrichts zur systematischen Wissenschaft umzuarbeitenden Glaubensstoff zu wiederholten Malen dem Saume des Hochwaldes so nahe brachte, daß ihnen das Sonnenlicht der jenseits gelegenen offnen Landschaft zwischen den dünner ausgesäten Stämmen hindurch, freilich nur auf vorübergehende Weise, hellschimmernd in die Augen drang. Ja auch als später der Protestantismus in Folge seines beständig wachsenden Antagonismus gegen die katholische Doctrin und Praxis und der damit Hand in Hand gehenden Verselbstständigung und Consolidirung seiner, den durch die allgemeine Autorisation der symbolischen Bücher sistirten Proceß der Ausscheidung aller noch unwillkührlich in ihm (dem Protestantismus) fortwirkenden Elemente des altkirchlichen Wesens und Lebens von Neuem wieder aufnahm, und mit Dereliction und Preisgebung des Dogmas von der Sufficienz und Perspicuität der heiligen Schriften, durch welches hindurch bis dahin die materielle Identität des Symbols mit dem Inhalte der Bibel angeschaut worden war, und mit Zertrümmerung zugleich der bisher (innerhalb der einzelnen protestantischen Gemeinschaften) wirklich vorhanden gewesenen Einheit im Glauben (die sich nunmehr nach ihrer Verweisung aus der lebendigen Gegenwart und dem gegenwärtigen Leben in ein hinieden wohl anzustrebendes, aber nie erreichbares Ideal verwandelte, und nur gedankenloser Weise von einzelnen protestantischen Individuen noch der sogenannten, seither bloß in practischer Hinsicht von der sichtbaren Kirche unterschieden

gewesenen, unsichtbaren Kirche vindicirt werden konnte), der unterdrückten, von Dr. Luther bereits kräftig gehandhabten Critik zur ungehinderten Bethätigung, und der theils traditionell gebliebenen, theils abermals traditionell gewordenen Exegese zur unbefangenen Auffassung und Behandlung ihres Gegenstandes verhalf, — als solchermaßen die in der Bibel enthaltene Uroffenbarung von den Wolken und Nebeln (— denn so sah man es an), die noch aus der dunkelfeuchten Nacht des Mittelalters her an gar manchen Stellen auf ihr lagerten, durch den darüber hinwehenden, lebenskräftigen Morgenhauch der sich selber ahnenden Subjectivität mehr und mehr gereinigt, endlich in ihrer vollen Nacktheit und Blöße, ganz wie sie Gott erschaffen, gleich einem neugebornen oder doch neuverjüngten Kindlein den erwartungsvollen Beschauern, die den Wind gemacht, vor Augen lag: selbst in diesem freiesten aller ihrer Momente (— die Geburtsstunde der biblischen Theologie), wo sie das ihr eignende Princip ganz rein von aller trübenden und verfälschenden Beimischung erfaßte, hatte die sonach mit Gottes Hülfe von allen traditionellen und symbolischen Fesseln erlöste protestantische Doctrin den ihr mit dem Katholicismus gemeinsamen Boden der Objectivität so wenig verlassen, daß sie, und zwar grade als die Subjectivität in der Objectivität, oder der Ichgedanke, welcher als Archäus der neuern Geschichte, ungesehen und unerkannt, in dem Schooße der Menschheit schon seit Jahrhunderten sich bethätigt und an seiner Befreiung gearbeitet hatte, nicht nur überhaupt zum Durchbruche kam, sondern auch nach seiner durch ein elendes Mißverständniß veranlaßten Vertreibung aus der ursprünglichen Heimath auf dem diesseitigen Terrain sein Hauptquartier aufschlug, — daß sie also grade der (angesichts einer Theologie, welche durch Negation der gesammten kirchlichen Entwickelung in die Kinderschuhe zurückgekehrt, d. h. schwach und kindisch geworden war, allerdings die absolute Alleinherrschaft anstrebenden und damit selber —

ihrem Wesen nach — dem Absolutismus verfallenden) Philosopie gegenüber, ganz im Gegentheile nur um so ängstlicher und ausschließlicher an ihrem allein seligmachenden Objecte sich festklammerte, das Wort Gottes in der Bibel, trotz seines augenfälligen Verflochtenseins in den Bildungsgang des menschlichen Geschlechtes seit Anbeginn, also trotz seiner in und an ihm selber zu Tage liegenden Relativität, mit Abweisung aller scientifischen Formbestimmung gleichfalls verabsolutirte, aber auch in Folge davon, anstatt ihrem urkräftigen, weitausgreifenden Widersacher durch das falsche und ungereimte Forciren der göttlichen Seite des geoffenbarten Wortes den verweigerten Respect schließlich dennoch abzunöthigen, der absoluten Stabilität zum Raube ward und in welthistorische Bedeutungslosigkeit versank. Mag also eine aus dem Standpuncte der höhern Geschichtsforschung unternommene, allseitige und erschöpfende Würdigung der neuern Weltereignisse seit der Reformation, immerhin in den Ausspruch Anton Günthers (s. Peregrins Gastmahl, S. 458), daß „bereits mit Doctor Luther das religiöse Leben aus dem bisherigen objectiven Elemente in das subjective übergeschlagen sei," einstimmen und demgemäß auch alle folgenden Reductionen der protestantischen Glaubensansicht als eben so viele Schritte aus der Objectivität hinaus in das subjective Gebiet hinüber ansehen und behandeln müssen; mag dann weiter im Verfolge einer solchen universalhistorischen Betrachtung das gleich anfängliche, unverweilte Auseinandergehen der gegen das alte Dogma protestirenden Gesammtmasse in mehrere, innerlich und äußerlich von einander geschiedene Parteien schlechthin auf deren Richter und Führer bezogen werden, welche vermöge ihrer kräftigen und reichbegabten Natur die mit ihnen sympathisirenden Völkerindividualitäten bewältigten und unterjochten, bis endlich mit der in immer größern Kreisen erstarkenden Persönlichkeit auch dem confessionellen Glauben sein Recht widerfuhr, und derselbe als eine bloß

subjective und darum mit sich selber im Widerspruche befindliche Objectivität und Autorität an der heranwachsenden Subjectivität der Einzelnen in Trümmer ging und zersplitterte, — mag dies für den sinnigen Katholiken wie für den geistvollern Protestanten der einzige Weg sein, die Reformation nicht nur der verrufenen Sphäre der Häresis, sondern auch der niedern Bestimmung eines bloßen Sichtungs- und Verbesserungsversuches zu entheben und ihr — indem er sie als wenn gleich zum größten und besten Theile verunglücktes Resultat und Erzeugniß einer weltgeschichtlichen Macht, nämlich desjenigen Principes ansieht, welches sich nach dem Verfluß der christlichen Urzeit und des ihre in der objectiven Entfaltung des Christenthums bestehende Aufgabe excipirenden Mittelalters nothwendig in den Vordergrund stellte, d. h. der subjectiven Idee und der mittelst ihrer zu leistenden Reconstruction und Durchdringung der auf allen Puncten in die Erscheinung getretenen Offenbarung — wenigstens das ehrende Streiflicht zu sichern, welches sonach von jenem universellen Principe seitwärts auf sie niederfällt: dennoch können und müssen wir auf Grund der vorhin angeführten, unläugbaren Thatsachen behaupten, daß, falls der Protestantismus wirklich von dem bezeichneten Agens der neuern Geschichte, von der sich den Banden der Objectivität entwindenden Subjectivität ins Leben gerufen worden, und demgemäß die Radien seiner Entwickelung als planmäßig fortschreitende, mit der realen Negation der kirchlichen Objectivität Hand in Hand gehende Urabsolutirung jenes Agens zu characterisiren sind, unter solcher Voraussetzung die protestirende Menschheit wenigstens auf die bedauernswürdigste Weise sich selbst betrog und ihr ganzes, nunmehr dreihundertjähriges Treiben eine einzige große, wenngleich unfreiwillige Lüge ausmachte, insofern sie alsdann, statt wie sie sich fest überzeugt hielt, und mit nicht geringer Magniloquenz von sich rühmte, als Heroldinn und Rächerinn (Binder)

des einzig wahren Objectes, des lautern Gotteswortes zu fungiren, ganz im Gegentheil in den Dienst des schnödesten, weil die von dem göttlichen Geiste ein für allemal gesetzte Schöpfung zertrümmernden Subjectivismus verkauft war, und was für unsern Zweck die Hauptsache ist und in allewege mit unserer obigen Darstellung übereinstimmt, als consequentes Ergebniß eines solchen Zustandes eine Theorie erzeugte, die mit der Praxis im gradesten Widerspruche stand und das entgegengesetzte Extrem zu ihr bildete, d. h. das Object in demselben Maaße verhärtete und punctualisirte, in welchem die Subjectivität an Verselbstständigung gewann und sich zuspitzte. Wie es sich mit dieser Construction des Protestantismus also auch verhalte, und von welchem Zeitpuncte an man das Auftauchen des Subjectivismus datire, ob allbereits von dem Dr. Luther oder allererst von dem Chorführer der englischen Deisten und Freigeister: soviel ist aus dem Bisherigen klar, daß, da das protestantische Credo in allen seinen Nüancen von Anfang an eine streng objective Haltung hatte und sein präsumirtes geheimes Princip in den kirchlichen Discussionen nie zur Sprache kam (— denn de occultis non iudicat Ecclesia), der Katholicismus in und mit jenem Credo weder die Subjectivität als realen Coefficienten und als formales Fundament aller Erkenntniß, also das wahre und eigentliche Princip der Philosopie, noch die Carricatur dieses Principes, den die jedesmaligen Resultate der philosophischen Forschung oder gar jede Persönlichkeit in ihrer individuellen Beschränktheit gegen das zur objectiven Existenz gelangte Christenthum verabsolutirenden Subjectivismus von sich ausscheiden und mit dem Banne belegen konnte, und dem zufolge auch desselben Katholicismus Verhältniß zum Protestantismus nicht anders als mißbrauchsweise mit dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen und der Autorität zur Philosophie (— diese in der pantheistisch-He-

gel'schen oder in der einzig haltbaren Günther'schen Bedeutung genommen —) identificirt zu werden vermag. Und wenn Hr. Dr. Feuerbach in dem dunkeln Bewußtsein und in der gezwungenen Anerkenntniß des objectiven Habitus, den die protestantische Theologie noch überall, wo sie nicht, wie in der neuesten Zeit nur zu häufig geschehen, von der absolutistischen Philosophie mit Haut und Haaren verschlungen wurde, d. h. aufhörte, Theologie zu sein, weil sie zu einem wesenlosen Accidens herabgesunken war für das despotische System, mit geflissentlicher Ostentation an sich trug, — behufs der Vereinerleiung beider des Protestantismus und des Philosophismus, zwischen einem kirchlichen und einem weitern, allgemeinern Sinne des erstern unterscheidet, und bloß den zweiten, allgemeinen Sinn für die beabsichtigte Gleichsetzung geeignet findet und in Beschlag nimmt, so ist zwar die in und mit dieser Unterscheidung zugestandene und ausgesprochene Nothwendigkeit eines zum Besten d. h. zur Ermöglichung jener Identification zu machenden Unterschiedes in dem Begriffe des Protestantismus unverweilt und auf alle Fälle zu acceptiren, gegen die Art der Unterscheidung aber oder gegen das zu ihrer Vollziehung assumirte Princip die Erinnerung zu machen, daß sich der kirchliche zu dem philosophischen Protestantismus nicht verhalte wie das Engere zum Weitern, wie das Besondere zum Allgemeinern, so daß auch der kirchliche Protestantismus d. h. dieser in seinem Unterschiede vom Katholicismus, also in seinem Bekenntnisse, oder der Protestantismus als Confession wesentlich schon als Philosophie fungirt, die Sache der Philosophie gegen die katholische Orthodoxie geführt und die philosophischen Interessen der Menschheit vertreten habe (— man stelle sich doch vor, was Luther und alle nicht philosophirenden, bloß gläubigen Protestanten bis in unsere Zeit antworten würden, wenn man ihre Exegese und folglich auch ihren Glauben einen subjectiv-philosophischen betitelte!), sondern

daß, wenn einmal der Begriff des Protestantismus über die Kirchlichkeit hinaus erweitert werden solle, der Unterschied zwischen dem kirchlichen und dem mit der Philosophie zusammenfallenden Protestantismus kein andrer sei, als der — zwischen objectivem Glauben und subjectivem Wissen, so zwar, daß der erste mit dem zweiten Protestantismus, wenn auch nicht grade im formellen (insofern nämlich die Subjectivität als das verborgene Agens und Princip auch des kirchlichen Protestantismus angesehen werden kann), so doch im materiellen Bruche und Widerspruche steht *). Denn eine größere Ignoranz gäbe es kaum, als eine etwanige Unwissenheit einerseits darüber, daß dem kirchlichen d. h. dem von der katholischen Kirche anathematisirten Protestantismus das Dogma d. h. das religiöse Object, sei es als explicirtes Symbol oder als unmittelbares Gotteswort, platterdings Alles in Allem gewesen, andrerseits daß die diesseitige Philosophie dem religiösen Objecte oder dem Dogma des Protestantismus nie und nimmer irgend eine für sie verbindliche und rechtskräftige Autorität eingeräumt, sondern es, wann nicht auf den Tod verfolgt, dann höchstens als Pedissequus und Schleppträger, als Rahmen und Einfassung, als dunkle Folie zur Erhöhung des eignen Glanzes, oder — nach Analogie des Verfahrens der römischen Triumphatoren mit ihren geknebelten Feinden — als Postament ihrer Größe und als Schemel für ihre göttlichen Füße benutzt habe. Kurz: die kirchliche Theologie der protestantischen Gemeinschaften ist so wenig eine beschränkte und besonderte protestantische Philosophie, und diese so wenig eine Verallgemeinerung der erstern, als es überhaupt zu den Unmög-

*) Von dieser einzig richtigen Ansicht aus gehört auch die ganze scientifische und poetische Entwickelung der letzten fünfzig Jahre ebensosehr dem (kirchlichen) Protestantismus, als dem Katholicismus, d. h. im Grunde keinem von beiden an. Man sehe z. B. die in der Hengstenberg'schen Kirchenzeitung und der Scheibel'schen „Geschichte einer Union u. s. w." über die neuere Dichtkunst u. s. w. gefällten (überdieß oft höchst bornirten und gehässigen) Urtheile.

lichkeiten gehört, den subjectiven Standpunkt durch Verallgemeinerung des objectiven, und umgekehrt den objectiven Standpunkt durch Besonderung und Contraction des subjectiven zu gewinnen. Der Unterschied zwischen beiden ist ein qualitativer, oder die bezeichneten Standpuncte liegen in grade entgegengesetzter Richtung, stehen im Gegensatze zu einander, ohne daß dieser Gegensatz nothwendig in Widerspruch ausarten müßte. Deshalb halten wir es auch ohne weiteres für eine vergebliche Mühe, wenn Hr. Dr. Rosenkranz das Thun des Doctor Luther, insofern dieser das Wort Gottes in der h. Schrift von der sonstigen Tradition befreiete und ausschied, mit dem Unternehmen des Cartesius, insofern derselbe der Wissenschaft ihren Ausgangspunct im Subjecte anwies, zu parallelisiren versucht. Allerdings haben beide Männer negirt, nämlich der eine die außerbiblische Tradition, der andre den objectiven Standpunkt und die auf demselben gewonnene Doctrin; allein wenn es auf das Negiren ankommt, so negirt auch die katholische Kirche, nämlich alles mit ihr im Widerspruch Befindliche, — und Keiner ist je härter und auffallender an der Begreiflichkeit der Offenbarung d. h. an der subjectiven Durchdringung derselben verzweifelt als eben Luther. Finden aber die Hegelianer in Luthers Schriften außerdem noch allerlei Anklänge und Sympathien mit der bloß selber (mit Ausschluß jedes Andern) sich (und nichts Anderes) wissenden Idee d. h. mancherlei Spuren eines aufdämmernden Pantheismus (— und allerdings wurde die berüchtigte „Deutsche Theologie" von dem großen Reformator nicht bloß empfohlen), so ist das eine Sache, die schlechthin das fragliche Individuum angeht d. h. für die Feststellung der confessionellen Verhältnisse ganz und gar nichts bedeutet, und wird von dergleichen Spiegelfechtereien des alten Adam, der nach aller Confessionen Ansicht auch in den begnadigten Kindern Gottes noch sein Wesen treibt, jedweder ächte Protestant wie Katholik mit from-

men Schauder sich abwenden. Denn die Ablösung der Bibel von der übrigen Tradition wurde, wie Jeder der Latein versteht, aus den symbolischen Büchern entnehmen kann, zu keinem andern Zwecke vollzogen (— wenigstens war man sich keines andern Zweckes bewußt), als um das religiöse Object, die Gegenstände des Glaubens in möglichst reiner Gestalt zu gewinnen und zu besitzen. Als Grund der Gewißheit endlich hat ja weder die Tradition den Katholiken, noch den Protestanten das Wort Gottes gegolten, vielmehr wurde die (subjective) Gewißheit in Betreff der historisch vorliegenden Offenbarung oder der Glaube an die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit der letztern von beiden Theilen noch jederzeit für eine übernatürliche Gnadengabe, für eine Wirkung des heil. Geistes gehalten, durch dessen Vermittelung das religiöse Object mit dem religiösen Subjecte sich zusammenschließe, so daß, da die Geltung der Tradition als eines Grundes der Gewißheit (— vielmehr als objectiver Erkenntnißquelle) eine bloße Erdichtung ist, Luther einer solchen Geltung der Tradition auch nicht ein Ende gemacht haben kann. Das Glaubensbekenntniß hat in der fraglichen Hinsicht diesseits wie jenseits noch immer gelautet: Ich glaube an die Tradition (an die tradirte Offenbarung), an die Bibel, weil sie göttliche Wahrheit ist, und, daß sie dies ist, der Gottesgeist meinem Geiste Zeugniß giebt. In der Philosophie aber galt, bevor Cartesius auftrat, als der höchste und äußerste Grund aller Gewißheit gleichfalls nicht die Tradition — ein Fehlgriff, der unserm philosophischen Gegner kaum zu verzeihen ist*), — sondern die sogenannten letz-

*) Nach Dr. Rosenkranz also glauben die Katholiken an ihr Dogma, oder sind desselben gewiß, weil es tradirt worden, und waren ebenso die Philosophen vor Cartesius von der Wahrheit der Systeme oder der philosophischen Sätze überzeugt, weil sie überliefert worden — denn auf eine weitere Vermittlung der Tradition mit dem Subjecte geht der genannte Gelehrte nicht ein. In der That: wenn die Sache sich wirklich so verhielte, so wäre die Menschheit vor Luther und Cartesius

ten Principien des Denkens, die man nach Ursprung und Wesenheit, in dem Unvermögen, sie weiter abzuleiten und zu begründen, unmittelbar auf Gott als reale Quelle

blinder als blind — sie wäre stockblind gewesen. — In seiner Recension der Hegel'schen Religionsphilosophie sagt derselbe Herr Dr.. „mit der Reformation sei die Forderung nach einem Criterium der Erkenntniß eingetreten,“ woraus doch folgen würde, daß es bis zur Reformation ein solches Criterium innerhalb der katholischen Kirche nicht gegeben. So fragen wir: durch welches Mittel die orthodoxe Kirche von jeher die Häresis von sich ausgeschieden? eine Frage, die nur Denjenigen nicht in Verlegenheit setzt, der in dem Glauben der katholischen Kirche und in dem Verfahren derselben gegen die sogenannten Ketzer eher alles Andere sieht, als das wahre Christenthum und die einzige Weise, dasselbe vor Corruption und gänzlicher Ausrottung zu bewahren. Wenn es dann weiter heißt: „die Protestanten hatten den Katholiken bewiesen“ (— glaubten bewiesen zu haben; hübsch gemach!) „daß für die Bewährung des Glaubens die Autorität des Pabstes, der Concilien, der Tradition keine absolute sei,“ so liegt ja eben in diesen Worten das Criterium der Glaubenserkenntniß, welches vor der Reformation in der Kirche gegolten, angedeutet und versteckt; nur daß weder der Pabst allein, noch die Tradition allein, noch die Concilien allein dies Criterium bildeten, sondern alle Drei zusammen in harmonischer, organischer Einheit und Wechselwirkung, und daß auch diese Autorität nur insofern eine absolute war, als sie nimmer irren, d. h. selbst in Häresis verfallen konnte, da sie ja gegen letztere immerdar der Wahrheit Zeugniß geben sollte *).

*) Daß die bloße subjective Gewißheit von dem Offenbarungsfactum eine übernatürliche Gnadengabe sei, ist wenigstens unerweislich; die subjective Geistes- oder Vernunftthätigkeit reicht wohl dazu hin, wie das auch im Concilium von Trient anerkannt ist; insofern aber die Offenbarung als Factum von Oben her vorgehalten sein muß, damit diese Ueberzeugung entstehen könne (zumal in der Kirche), und daß sie eine wirksame werde — das credere sicut *opportet* — dazu muß die übernatürliche Gnade ganz gewiß mitwirken. Die subjective Geistesthätigkeit bleibt aber dabei immer der Eine Factor, der durch den andern, die Gnade, seine Bekräftigung erhält. Gegen den Feuerbachischen Satz glauben wir, wäre es hinlänglich zu bemerken, daß man als Philosoph weder Katholik noch Protestant, sondern eben nur Philosoph sein könne, und als Katholik oder Protestant eben auch nicht Philosoph; beide Functionen sind heterogen; jedoch können die Functionen des Philosophen und des Katholiken rücksichtlich des Protestanten recht wohl in demselben Subjecte coordinirt und verbunden sein, auch friedlich und sogar bedingend mit einander bestehen. Das Aufheben der festen Gränzen zwischen dem Gebiete der Philosophie, auf der einen und der Theologie auf der andern Seite, hat in der Theologie zu ähnlichen Verwirrungen und Unheil geführt, wie das Ueberschreiten der Gränzen, welche zwischen der Kirche und dem Staate bestehen, auf diesen Gebieten hervorgerufen hat. A. d. R.

aller Wahrheit und Gewißheit zurückführte, d. h. gleich der objectiven Theologie, einen **Circulus in demonstrando** beschrieb, welchen für immer zu durchbrechen und zu beseitigen, dem Vater der neuern, subjectiven Philosophie als preiswürdige Arbeit und Aufgabe vorbehalten war. — Was wir demnach gegen eine absolutistische Philosophenschule, die gern das gesammte protestantische Interesse auf ihr System concentriren möchte, festzuhalten und zu behaupten haben, ist 1) so lange der Protestantismus seinem ursprünglichen Principe treu bleibt und die heiligen Schriften als die Quelle seines Glaubens ansieht und handhabt, steht er mit dem Katholicismus, ob zwar in partiellem Widerspruche mit demselben befangen, dennoch wesentlich auf gleichem Boden, nämlich auf dem Boden der Objectivität, und hat also, insofern auch der Katholik einen Zwiespalt seines Glaubens mit der Bibel nicht zugibt, sondern beide in Uebereinstimmung mit einander denkt, ganz dasselbe Verhältniß zur Philosophie wie der Katholicismus. Will er also philosophiren, so ergeht an ihn so gut, wie an seinen kirchlichen Gegner die Aufforderung, seine Befugniß zur Philosophie von dem objectiven Standpuncte, d. h. von dem Glauben und dessen Assertionen aus darzuthun und gegen alle etwanigen Einwürfe zu vindiciren. 2) Betritt der Protestantismus, wie er zum größten Theile gethan, den subjectiven Standpunct mit Untreue gegen den alten, objectiven d. h. mit Verabsolutirung des erstern und mit realer Destruction des letztern, so ist damit zwar sein eigner Widerspruch gegen den Katholicismus nicht erloschen, vielmehr aus einem bloß partialen in einen totalen übergegangen, zugleich aber hat in diesem Falle der Protestantismus mit sich selber gebrochen, und aufgehört, Protestantismus zu sein; denn der die Bibel als Glaubensquelle verwerfende, ihre Autorität für nicht verbindlich erklärende Protestant, ist nicht Protestant mehr, sondern absolutistischer Philosoph. Will man auch die absolutistische Philosophie noch Pro-

testantismus nennen, insofern auch sie — zwar nicht wie der kirchliche Protestantismus bloß gegen die außerbiblische, mit alleiniger Affirmation der biblischen — sondern gegen die außerbiblische und die biblische, wie gegen alle objective Autorität zumal protestirt: nun wohl! so ist das nicht zu hindern, nur wird sich alsdann der biblisch-kirchliche Protestantismus gegen die böswillig-selbstsüchtige Confundirung und Identificirung seines Interesses und seiner Stellung zum Katholicismus mit den desfallsigen Angelegenheiten und Unternehmungen des philosophischen Absolutismus, mit entschiedenem Ernste verwahren müssen. Was kann indessen einer Philosophie, die alle kirchliche und confessionelle Autorität als null und nichtig von sich geworfen, an einem von diesem Gebiete entlehnten Namen überhaupt noch fürder gelegen sein, wenn sie sich selber versteht, und wenn sie sonst bei der von ihr projectirten Welteroberung aufrichtig und redlich d. h. im alleinigen Vertrauen und mit alleiniger Anwendung ihrer eigenen Mittel zu Werke gehen will? 3) Wie der Protestant von dem Augenblicke an, wo er nicht mehr bloß die außerbiblische, sondern auch die biblische Tradition von sich thut, um sich der Philosophie ausschließlich und ohne Vorbehalt in die Arme zu werfen, seine bisherige Stellung zu der katholischen Kirche wesentlich verändert, indem er letztere nicht mehr bloß theilweise, sondern vollständig, ihrem gesammten objectiven Bestande nach negirt und aus einem Reformator zum radicalen Erstirpator wird, so ändert sich von demselben Zeitpuncte an auch die Stellung der katholischen Kirche zu ihm, insofern ihm diese nun nicht mehr nur einzelne ihrer Dogmen zeugend und bannend entgegenhält, sondern die Totalität aller ihrer Positionen. Es ist keine Frage — so lange der Katholicismus sich nicht selber aufgibt, muß er die Negation seiner abermals negiren; aber muß er damit auch über das einer solchen Verneinung seiner zu Grunde liegende formale Princip nothwendig und unbedingt den Stab brechen? So gewiß nicht,

als das Subject in seiner realen Existenz das Object in ebenso realem Dasein für sich postulirt und bejahet, und umgekehrt die Kirche das Subject für ihre Objectivität voraussetzt und in Anspruch nimmt, und als die Annullirung des Objectes nicht in dem Wesen, sondern in der Freiheit des Subjectes und in deren Gebrauche wurzelt und gründet.

Aus der Geschichte zuvörderst ist über das Verhältniß des Katholicismus zur Philosophie (diese überall in dem modernen Sinne, als auf und über der Selbsterkenntniß sich erbauende Wissenschaft des Universums genommen) nichts zu entnehmen, was als absolut verbindlich für jenen, weil als aus seinem innersten und lautersten Wesen hervorgegangen betrachtet werden könnte; insofern nämlich innerhalb der fraglichen Kirche vorkommende Zustände und Unternehmungen nicht schon an und für sich, durch ihren zeiträumlichen Zusammenhang mit dem irdischen Bestande der erstern, sondern allererst und ganz allein dann, wenn sie den gesammten kirchlichen Organismus durchlaufen haben und von ihm durchgehends affirmirt worden sind, den Character der Particularität und Zufälligkeit für die in Rede stehende Kirche verlieren, den Stempel der Infallibilität erlangen und als Thaten des h. Geistes zum allgemeinen Gesetze und Maaßstabe für den Körper des Katholicismus in seiner Totalität erhoben werden. Gleichwie demnach der Umstand, daß die katholische Hierarchie, soweit unsere Kenntniß reicht, nie und nirgends eine expresse und authentische Erklärung abgegeben, ob und bis zu welchem Puncte die Glaubenslehren der subjectiven Erkenntniß zugängig seien, und unter allen vorhandenen Dogmen auch nicht Eines nachgewiesen werden kann, welches die ausdrückliche Bestimmung hätte, das sonst so vielfach in Anregung gebrachte und mit der ausgebreitetsten Theilnahme ventilirte Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung für alle Zukunft auf untrügliche Weise festzusetzen — gleichwie, sagen wir, dieser Umstand nicht allein zu

einer für das subjective Erkenntnißstreben des menschlichen Geistes nachtheiligen Präsumtion rücksichtlich des desfallsigen Bewußtseins der Hierarchie in keiner Weise berechtigt, sondern eben in diesem ernsten und keuschen Stillschweigen, welches die Kirche, trotz aller scheinbaren Aufforderung von innen und außen, bis auf diese Stunde nicht gebrochen, ganz im Gegentheile das unmittelbare Zugeständniß gefunden werden kann, daß jene Fragen und Ventilationen an und für sich das Wesen des Glaubens überall unberührt lassen, und als zur Form und Fassung desselben gehörig, der besondern Arbeit und Entscheidung jedes einzelnen Gliedes der religiösen Gemeinschaft anheimgestellt bleiben: ebenermaaßen ist auch der andere Umstand, daß das Eindringen der neuern Philosopheme, wie nicht zu läugnen steht, von Seiten mehrerer katholischen Bischöfe und selbst ihres gemeinsamen Oberhauptes zu wiederholten Malen inhibirt wurde, nicht im Geringsten geeignet, die vorhin aufgestellte günstige Ausdeutung des öcumenischen Schweigens über die Zulässigkeit des subjectiven Erkennens in Sachen der Religion umzuwerfen und aus dem Felde zu schlagen, und ein dieser Ausdeutung entgegengesetztes Präjudiz zu begründen, weil selbst für den Fall, daß dergleichen Inhibitionen in dem Sinne eines über das philosophische Erkennen der Offenbarungslehren in seiner Idee und Möglichkeit gesprochenen Verdammungsurtheils verstanden werden müßten, und nicht, was doch die genauere Ansicht der dahin gehörigen historischen Documente an die Hand giebt, entweder auf Mißverständnissen beruhten, wie z. B. in Betreff des Cartesianismus auf der bei oberflächlicher Betrachtung desselben naheliegenden Verwechselung der subjectiven Erkenntniß mit dem Subjectivismus, und des formalen Grundes mit dem Realgrunde aller Wahrheit, oder gegen die mit der Bekämpfung und Destruction der Offenbarung und der diese schirmenden und pflegenden Institute verbundene Verabsolutirung der einzelnen aus der Analyse des Selbstbewußt-

seins gewonnenen Resultate gerichtet waren, ein derartiges Verdammungsurtheil für den Katholiken immer nur eine sehr bedingte und relative, keineswegs aber eine absolute Autorität und Verbindlichkeit besäße, die, wie gesagt, einzig den doctrinären Satzungen des hierarchischen Körpers in seiner Totalität inhärirt und eigen ist (vgl. Heinr. Pabst: der Mensch und seine Geschichte, S. 23 ff.). Und wenn nun unsre Erwartung und — wir dürfen es vor dem Publicum dieser Zeitschrift wohl sagen — unsere theuerste Hoffnung in Erfüllung ginge, d. h. wenn das subjective Erkenntnißstreben in Folge des Einflusses, den eine den Lesern dieser Zeitschrift befreundete Philosophie bereits gewonnen, und den die Günther'schen Leistungen als rectificirter Fichteanismus u. s. w. ohne Zweifel in noch höherm Grade gewinnen werden, auf dem jenseitigen Gebiete in immer ausgedehnteren Kreisen Platz griffe, so daß die Kirche, namentlich in dem Falle eines in derselben Progression zwischen der Philosophie und dem Orthodoxismus sich entspinnenden und verbreitenden Kampfes, der sowenig ausbleiben dürfte, daß er vielmehr schon begonnen hat, sich in die Nothwendigkeit versetzt sähe, das Urtheil, mit welchem sie solange in ruhmwürdiger Weisheit zurückgehalten, wirklich auszusprechen, weil die bis dahin noch in der Entwickelung begriffenen Acten endlich zum Spruche herangereift wären: — wie könnte, wie müßte dies alsdann unwiderrufliche Urtheil ausfallen? und welches Schicksal hat der Genius der neuern Zeit, die Philosophie, von der über sie zu Gericht sitzenden Kirche zu gewärtigen? Werden nach H. Feuerbachs Vorgange auch die versammelten Väter die innerhalb des Denkgeistes beschlossen bleibende, den Glauben nicht aufhebende, sondern im Gegentheil ihn auch subjectiv noch zu beweisen und damit über alle Angriffe zu erheben trachtende Thätigkeit der bloßen Abstraction mit dem verbrecherischen, rein willkührlichen Treiben der die subjectiv-formale Abstraction von dem historisch gegebenen Objecte nicht nur

in reale Negation des letztern umsetzenden, sondern diese Negation außerdem auch über den Bereich des Subjectes erweiternden und in die Objectivität zu deren Destruction und Abolition hinaustragenden Philosophen verwechseln und identificiren, und sonach der auf ein solches Scandal längst begierigen und gefaßten protestantischen Welt das in den Annalen der ökumenischen Concilien unerhörte Schauspiel geben, wie eine infallible Versammlung, trotz der von ihr in Anspruch genommenen Inspiration, allerdings im Stande ist, eine rein locale und temporäre Aberration der speculirenden Geister von dem ihnen seitens der göttlichen Providenz vorgezeichneten Wege für diesen Weg selber zu halten, und im gänzlichen Vergessen auf die hohe, heilige Regel, daß der Abusus den Usus nicht verdamme und das Kind nicht mit dem Bade verschüttet werden dürfe, ein an sich untadliges Princip um der von ihm gemachten übeln und verkehrten Anwendung willen, zu anathematisiren und aller — auch seiner heilsamen und nothwendigen, weil durch die Weltgeschichte motivirten und gebotenen Wirksamkeit für immer zu entheben? Denn wenn irgendwo sonst, so betreten die Väter der Kirche in und mit der Verhandlung über den Werth oder den Unwerth der Philosophie einen welthistorischen Höhenpunct, ja einen bedeutendern und erhabenern, als auf dem sie je bisher gestanden, insofern es sich hier nicht weiter um die Firirung eines einzelnen, in der Evolution der positiven Offenbarung an die Reihe gekommenen Dogmas, also um die bloß quantitative Erweiterung und Ausmessung des alten, längst innegehabten Standortes, sondern um die objective Würdigung und Feststellung eines ganz neuen Standpunctes, der mit dem frühern, von welchem aus die positiven Dogmen ventilirt und zum Abschluß gebracht wurden, ferner nichts gemein hat, sondern ihm völlig entgegengesetzt ist, — nicht um die weitere Entfaltung irgend eines Objects, sondern um die Evolution des Subjectes und um die Mög-

lichkeit und Nothwendigkeit der vollkommnen Coincidenz aller ideellen Resultate, welche die Subjectivität im Laufe ihrer — versteht sich, normalen — Entwickelung oder die Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins in fortschreitender Vertiefung zu Tage fördert, mit den durch die anderthalbtausendjährige Contemplation und Durchforschung des von einer Generation auf die andere vererbten Offenbarungsfactums eroberten Begriffsbestimmungen frägt und handelt. Also wenn irgendwo, so wird sich die Kirche bei dieser Gelegenheit als oberstes Tribunal, was sie doch sein will, für die religiösen Interessen der Menschheit bewähren müssen; ja die Stellung, welche sie den beiden im Kriege begriffenen Universalmächten, der objectiven Contemplation und der subjectiven Speculation, um deren Versöhnung und Pacificirung die ganze, insbesondre neuere Geschichte, wie um ihre Angel sich dreht, letzlich zu einander ertheilt, dürfte allem Anscheine nach die Feuerprobe sein für ihren, ungeachtet der ungeheuersten Anfechtungen zwar fortwährend von ihr behaupteten und geübten, aber eben in Folge dieser Anfechtungen auch zu einer immer prekärern Wirksamkeit herabgesunkenen göttlichen Beruf und Würde. Und wenn den katholischen Philosophen von vorn herein die Ueberzeugung beseelt, daß seine Kirche aus dieser Probe, falls sie genöthigt sein sollte, sich derselben zu unterziehen, nicht anders, als mit Glanz und Ehre hervorgehen werde, weil ja in ihm, damit er katholischer Philosoph d. h. Katholik als Philosoph und Philosoph als Katholik sein könne, die Versöhnung beider, der Philosophie und des positiven Dogmas bereits vollzogen und somit nicht bloß die Verträglichkeit des Philosophirens mit dem Glauben überhaupt, sondern insbesondere auch die wesentliche Uebereinstimmung der auf dem Wege der Tradition an ihn gekommenen religiösen Objecte mit den vermittelst der Analyse des Selbstbewußtseins bis dahin errungenen Wahrheiten für ihn veststehen muß, — und wenn er (der katholische Philosoph) auf Grund dieser

Ueberzeugung einer auf deren Inhalt bezüglichen Gesammtaction des infalliblen Kirchenkörpers mit ruhiger Zuversicht entgegensieht, so bedarf es unsrerseits nur einer leichten Reflexion um über die Haltbarkeit jener Ueberzeugung und den Werth dieser Zuversicht den nöthigen Aufschluß zu gewinnen. Nur derjenige Katholik nämlich könnte um das Schicksal der Philosophie in seiner Kirche ernstlich in Sorgen sein, der nicht bloß die Infallibilität d. h. den supernaturalen Character, sondern selbst den gesunden Menschenverstand der letztern vergäße und es für möglich hielte, daß die gesammte Hierarchie, also die Blüthe und Krone der katholischen Christenheit, die solange unverbrüchlich bewahrte Continuität ihres theologischen Bewußtseins in blinder Gedankenlosigkeit und toller Willkühr mit Einem Male unterbräche und sich in den schroffsten und handgreiflichsten Widerspruch mit sich selber versetzte. Denn wie die Philosophie das positive Christenthum oder den Glauben nicht zu negiren vermag, ohne zugleich alles und jedes Object als solches zu destruiren und aufzuheben und das Subject zu verabsolutiren, so kann auch andrerseits umgekehrt die positive Theologie oder der Glaube die Philosophie nicht läugnen, ohne zu derselben Zeit das Subject zu läugnen und das Object zu verabsolutiren. Und wie im ersten Falle in der absolutistischen Philosophie, in Ermangelung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Subject und Object, beide — Subject und Object — zu bloßen Formbestimmungen einer und derselben Substanz herabsinken d. h. das Subject, hier der Menschengeist, sich selber zum Objecte wird und an die Stelle Gottes tritt, — der Entstehungsproceß des Pantheismus: — so geht im zweiten Falle, bei Verabsolutirung des Glaubens, nothwendigerweise alle Subjectivität ohne Rest und Ausnahme an das Object über und wird letzteres zur alleinigen Substanz, d. h. die wesentliche Differenz zwischen Gott und dem Menschengeiste ist untergegangen, dieser von jenem verschlungen, und auch hier der Pantheismus das

unausbleibliche Resultat *). Will demnach die katholische Kirche die Opposition gegen den Pantheismus, durch welche sie sich bisher durch alle Jahrhunderte so sehr zu ihrem Vortheile ausgezeichnet hat, nicht mit Einem Male aufgeben, sondern auch für alle Zukunft beibehalten, und den Menschengeist, statt ihn und seine Entstehung in den absoluten Proceß des göttlichen Lebens mit einzubegreifen, d. h. ihn für eine bloße Modification der göttlichen Substanz auszugeben, auch ferner noch in der Bestimmung eines durch die freie Position oder Thathandlung Gottes ins Dasein gerufenen Geschöpfes, also in wesentlicher Verschiedenheit von dem ihn hervorbringenden Creator begreifen und festhalten, so kann sie auch, als unumgängliche Folgerung hievon, die Offenbarung nimmermehr als Manifestation Gottes an und vor sich selber, sondern einzig und allein als Manifestation an und für den Menschengeist auffassen, womit denn zugleich die apriorische Bestimmung beider für einander, der Offenbarung für den Menschengeist und des Menschengeistes für die Offenbarung, also die Relativität und das Bedingtsein der einen durch den andern, kurz: ihre gegenseitige Correspondenz und der lebendige Hinweis beider auf einander ausgesprochen und behauptet ist. Denn der andere Ausweg, welcher der Kirche, nachdem sie die baare Negation des Subjectes als unstatthaft, weil den Satzungen des positiven Christenthums selber zuwiderlaufend, von der Hand gewiesen, zur Extermination des Philosophirens aus ihrem Gebiete einzig noch übrig bliebe, nämlich die An- und Aufnahme der Ansicht, als seien beide, die Offenbarung

---

*) Den historischen Beleg zu dieser Wahrheit liefert die zu der absolutistischen, d. h. das Subject verabsolutirenden Philosophie den graden Gegensatz und das andere Extrem bildende französisch-theologische Schule des Abbé la Mennais, deren Principien Anton Günther in seiner Schrift: „die alte und neue Scholastik“ einer Critik unterworfen hat, die über den pantheistischen Character jener Schule keinen Zweifel übrig läßt.

und der Mensch für welchen die Offenbarung bestimmt ist, wenngleich selbstständig existirende und eine an und für sich seiende Gattung besitzende, so doch zwei durchaus heterogene Dinge, so daß von dem Inhalte und der Form des einen auf Inhalt und Form des andern in keinerlei Weise geschlossen werden könne: — auch dieser Ausweg würde die infallible Kirche von ihrem vermeintlichen Gegner allerdings zwar ebenso gründlich und dauerhaft erlösen, wie die erste Aushülfe, wenn sie dieselbe ergreifen wollte, aber sie zugleich ganz in dasselbe Labyrinth verwickeln, d. h. sie dem Minotaurus ihres eignen Selbstbewußtseins abermals zur Beute geben, sintemal auch eine behauptete Heterogeneität der göttlichen Offenbarung und des Menschengeistes gegen anderweitige, von der Kirche längst durchgefochtene und stabilirte Dogmen aufs directeste anginge und verstieße. Davon zu schweigen, daß, im Falle die Offenbarung nicht durchgehends von dem Subjecte, an welches sie ergeht, normirt und bedingt, und also in letzterm ganz und gar keine Correspondenz und Verwandschaft mit den manifestirten Dingen, und was Dasselbe ist, ganz und gar kein Anknüpfungspunct für deren Verständniß vorhanden wäre, — nicht zu erwähnen, sagen wir, daß unter solcher Voraussetzung der Begriff und die Thatsache der Offenbarung nur noch auf eine Weise gerettet werden könnten, wie Anton Günther in seinem letzten Symboliker S. 32. 38. 69. u. an sonstigen Stellen seiner Schriften als speculative Frucht und Ausdeutung der lutherisch-calvinischen Anschauung von dem Erlösungswerke sie uns vorführt, nemlich durch Deification des Menschengeistes, der dann ebenso in und mit dem Sündenfalle aus dem Menschen entwich, wie er denselben in und mit der Offenbarung oder Wiedergeburt wieder zugestellt und eingesenkt wird, d. h. abermals durch einen pantheistischen Proceß, welchem zufolge Gott in seiner Offenbarung wiederum nur sich selber d. h. sich als Menschengeiste manifest wird: so ist es ja ausdrückliche,

im Gegensatze zu den protestirenden Confessionen distincter und umfassender als je hervorgehobene Lehre der katholischen Kirche, daß der Adamitische Fall weder den zum Wesen des Menschen gehörigen und im Vereine mit dem Leibe erst den Menschen als solchen constituirenden Geist annihilirt oder in Gott als in seine unabtrennliche Wurzel und Quelle zurückgetrieben habe, wo dann nach der Ursünde nur noch Bruch- und Theilmenschen, weil bloße Leiber oder Naturproducte ohne Geist, auf der Erde herumlaufen würden, noch auch überhaupt das Wesen des Menschen im Innersten lädirt und alterirt, also die Substanz des Leibes und die Substanz des Geistes (jede Substanz für sich genommen) sammt den einer jeden von ihnen zukommenden wesentlichen Eigenschaften theilweise ausgelöscht oder in Widerspruch mit sich versetzt und in ihr eigenes Gegentheil verwandelt habe, so daß die Offenbarung und Wiedergeburt als Umschaffung des Menschen im eigentlichen Sinn aufgefaßt werden müßte; vielmehr bestehen die factisch gewordenen oder die wirklich zur Existenz gelangten Folgen des Sündenfalls nach der katholischen Doctrin einerseits in der Dereliction des Menschengeistes vonseiten des Göttlichen, oder in der Denudation des erstern, welcher nun der Vereinigung mit Gott ermangelt und — die Wirksamkeit des göttlichen Logos im Gewissen abgerechnet — schlechthin auf sich gestellt und angewiesen ist; andrerseits in dem, jedoch bloß partiellen Verluste der sonst in der Idee des Menschen mitinbegriffenen Herrschaft des Menschengeistes über den Leib und die gesammte Natur oder in der **Rebellio carnis et naturae contra Spiritum**, kurz: der ganze Begriff der Erbsünde ist ein Verhältnißbegriff, und sagt nichts weiter aus, als daß das gegenwärtig vorhandene Verhältniß des Menschengeistes zu Gott, und der Natur zum Menschengeiste ein anormales sei, so daß auch die Erlösung nur diese und keine andre Anormalität zu heben bestimmt ist. Sind aber Geist und Natur nach ihrer Substanz sowohl wie nach ihren sub-

stanziellen Qualitäten (— nach letztern auch darum schon, weil die wesentlichen Qualitäten einer Substanz = der in Existenz, in Leben und Entwickelung getretenen Substanz selber, so daß die Position dieser ohne die Position jener und umgekehrt ebenso zu den Unmöglichkeiten gehört, wie die Abtrennbarkeit der wesentlichen Eigenschaften einer Substanz von der Substanz selber, deren wesentliche Eigenschaften sie sind) nach innen zu oder an und für sich trotz der Ursünde, Dieselben geblieben und nur hinsichtlich ihrer Bethätigungsweise gegen außen oder gegen die jedesmaligen andern, ihnen coexistenten Substanzen verändert worden, so kann, da das normale Verhältniß der Natur zum Geiste und umgekehrt, sammt dem regelrechten Verhältnisse beider zu Gott nimmer anderswoher, als aus ihrer eignen substanziellen Verfassung und Eigenthümlichkeit resultiren und urspringen darf (— sintemal bei einer gegentheiligen Annahme jene ihre Verhältnisse, als etwas für sie Fremdes, ihnen von außen Aufgedrungenes, und also als wider ihre Natur anlaufende d. h. als widernatürliche Zwangsverhältnisse erscheinen würden, — ein Widerspruch, welcher, da das originale, wirkliche Vorhandengewesensein der in Rede stehenden Normalverhältnisse der creatürlichen Wesenheiten über den Sündenfall und die Freiheitsprobe und damit über alle und jede freie That und Selbstbestimmung der Creatur hinaufreichen soll, offenbar und unabwendlich in Gott als das hervorbringende Princip selber hineinfiele, sofern dieser alsdann die von ihm creirten Substanzen nach deren Creation in einem wesentlich andern Sinne behandelte als in welchem er sie erschaffen), auch nach dem Sündenfalle und nach dem Eintritte der durch diesen veranlaßten Corruption der geschöpflichen Verhältnisse, die normale Gestaltung und Beschaffenheit der letztern aus der normal gebliebenen Beschaffenheit der geschöpflichen Substanzen zweifelsohne erschlossen und reconstruirt, und mithin, da das Christenthum oder die

Offenbarung nach ihrer doctrinellen Seite keinen andern Inhalt hat, als eben die Angabe der verloren gegangenen Normalverhältnisse der Creaturen unter einander und zu Gott, und ebenso nach ihrer dynamischen Seite nichts anderes bezweckt, als die factische Wiederherstellung derselbigen Verhältnisse, nicht weniger der Gesammtinhalt des positiven Christenthums auf dem eben bezeichneten Wege und durch die angegebenen Mittel **a priori** d. h. abgesehen von der historischen Offenbarung, und ideell d. h. abgesehen von der factischen Reorganisation des desorganisirten Universums, welche allerdings freie That Gottes ist und bleibt, in allen Stücken aus der Creatur in ihrem empirischen Bestande deducirt und respective gerechtfertigt werden, auch ohne daß jene Reorganisation bereits vorhergegangen und zu Stande gebracht worden wäre. Um also das in diesem Satze Entwickelte noch einmal zu wiederholen und deutlicher vor die Augen der Leser hinzustellen, so muß die Kirche die Ableitbarkeit der historisch gegebenen Offenbarung nach deren negativem und positivem Inhalte aus dem factischen Zustande der gefallenen Creatur, der philosophischen Forschung darum einräumen und zugestehen, weil **a)** laut dem kirchlichen Dogma, Wesen und wesentliche Eigenschaften der Creatur nach dem Falle unwandelbar dieselben geblieben sind; **b)** weil auf Grund dieses Dogmas die durch den Fall eingetretene Veränderung im geschöpflichen Universum schlechthin bloß das Verhältniß der creatürlichen Substanzen zu einander und zu Gott betreffen kann; **c)** weil, da die normalen Verhältnisse der creatürlichen Substanzen zu einander und zu Gott aus den wesentlichen Eigenschaften dieser Substanzen selber resultirend gedacht werden müssen, falls man nicht den Schöpfer mit sich in Widerspruch bringen will, jedes etwa eingetretene anormale Verhältniß derselben Substanzen als ein solches aufzufassen ist, das den wesentlichen Eigenschaften der letztern zuwiderläuft; **d)** weil, falls es wahr ist, daß die Sünde und das Uebel der Creatur mit

sich selber d. h. mit ihrem eigenen Wesen in Widerspruch setzt, ohne doch dieses ihr eigenes Wesen an und für sich zu verändern *), ferner, daß die normalen Verhältnisse der creatürlichen Substanzen zu einander und zu Gott aus den wesentlichen Qualitäten derselbigen Substanzen ursprungend zu denken sind, — aus dem unverändert gebliebenen Wesen der gefallenen Creaturen wie das normale, so das anormale (als bloßer Reflex von jenem) Verhältniß derselben zu einander und zu Gott ohne alle weitere Hülfsmittel erschlossen werden kann. Oder um es noch kürzer und schlagender auszudrücken, so wird sich die positive Theologie deshalb zur schließlichen Anerkennung der Philosophie genöthigt sehen, weil sie (die Theologie) selber mit der Behauptung der wesentlichen Integrität auch der gefallenen Creatur die reale Möglichkeit der Philosophie in sich enthält, — eine Möglichkeit, die so gewiß im Laufe der Weltgeschichte irgend einmal in Wirklichkeit übergehen müßte, als die Philosophie in ihrer Vollendung mit der höchsten, hienieden (ohne die Visio beatifica) zu erreichenden (mittelbaren) Erkenntniß der Wahrheit zusammenfällt, und als die Welt- und Menschengeschichte eben in diesem höchstmöglichen Verständnisse des Schöpfungs- und Erlösungswerkes, nach einer Seite hin zum (irdischen) Schlusse kommt und dem Ueber- und Eingange in die Ewigkeit entgegenreift. —

Wie nun aber einerseits die Kirche, sofern und solange sie mit gewohnter Klarheit des Bewußtseins (eine Klarheit, die im schlimmsten Falle — dafür findet der gläubige Katholik in dem supranaturalen Character der Kirche die nöthige Gewähr und Bürgschaft — doch nur

*) Der Widerspruch, in welchen die Creatur durch die Sünde und das Uebel geräth, ist ein Widerspruch ihres Wesens mit ihrer aus der Qualität des letztern hervorgehenden finalen Bestimmung. Denn die Bestimmung der Creatur ist identisch mit der wesentlichen Relativität (Nicht-Absolutheit) oder Abhängigkeit der Creatur, welche Abhängigkeit wieder eine gedoppelte ist, als Dependenz nämlich der Creatur von den übrigen ihr coexistenten Creaturen und von Gott.

theilweise und auf Augenblicke durch die Wirren, welche die menschheitliche Entwickelung bei dem dermaligen Zustande des Geschlechtes allerdings unausbleiblich mit sich führt, unterbrochen und verdunkelt zu werden vermag) über dem Reiche der positiven Schöpfungen waltet, die Möglichkeit einer Deduction und Vindication sämmtlicher Offenbarungswahrheiten von dem menschlichen Selbstbewußtsein aus, oder die Möglichkeit der Philosophie, deren reales Fundament (Δός μοι ποῦ στῶ) sie (die Kirche) selber als dogmatische d. h. infallible Satzung längst aus ihrem eigenen Schooße zu Tage gefördert, nimmermehr in Abrede stellen und, wenn die Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist und die virtualiter in dem Glauben selber verborgen liegende Erkenntniß sich in thätige Energie umgesetzt hat, die Philosophie und ihr System weder als exotisches Gewächs mit Gleichgültigkeit und Geringschätzung behandeln, noch auch gar als diabolische, die Christenheit verpestende Giftpflanze mit dem Anathem belegen und aus ihrem geheiligten Bezirke exterminiren, sondern beide (die Philosophie und ihr System) im Gegentheile, als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, weil als Entfaltung eines in ihr selber enthaltenen Momentes über kurz oder lang unzweifelhaft erkennen und, da sie gegen die Vermehrung ihres doctrinellen Reichthumes (— vorzüglich wenn der ihr zuwachsende Gewinnst von solchem Gewichte ist, daß er ihr die schließliche Lösung ihrer gesammten intellectualen Aufgabe hienieden nahe rückt, Offenb. Cap. 12.) doch auf keinen Fall unempfindlich sein und bleiben kann, mit triumphirender Freude willkommen heißen wird: so ist gleichermaßen auf der andern Seite auch nicht der entfernteste Grund abzusehen, weshalb die Philosophie, um sich als Wissenschaft zu constituiren und zu vollenden, mit der Kirche und deren objectiver Theologie sollte brechen und einen Vertilgungskampf auf Leben und Tod (bellum internecinum) beginnen und fortführen müssen. Unnöthig zu ihrer Consti-

tuirung ist ein solcher Kampf für die Philosophie; denn ist letztere ihrem realen Fundamente nach in dem Glauben der Kirche als ingredirendes Moment mitinbegriffen und die Philosophie demnach nichts anders als die endliche Bethätigung und die allseitige Evolution dieses Momentes, so ist ja der Glaube selber gradehin die Mutter des Wissens, und das Wissen gradehin das (unter Leitung der göttlichen Providenz und durch Ueberschattung des heiligen Geistes ans Licht geborne) Kind des Glaubens, und könnte mithin die Nothwendigkeit eines Vertilgungskrieges zwischen beiden nur durch den Nachweis gerechtfertigt werden, daß wie die Existenz der Mutter das Nichtvorhandensein des Kindes, so das Dasein des Kindes die objective Exstinction der Mutter zur Bedingung und Voraussetzung habe. Ja der Glaube ist die Mutter des Wissens nicht bloß insofern, als er diesem selber in der gegen die freche Stupidität und stupide Frechheit der Häresis durch alle Jahrhunderte in Schutz genommenen Integrität des menschlichen Wesens, die reale Basis und den ersten, unentbehrlichen Ausgangspunct für alle seine Operationen mit wandelloser Treue aufbewahrt hat, sondern überdies noch in der andern Hinsicht, daß sich der durch die Sünde an das Naturleben dahingegebene Menschengeist ohne die erlösende Wirksamkeit des Glaubens in aller Zeit, schwerlich jemals auch nur zur denkenden Erfassung des Begriffes und seiner Formen, vielweniger zur Conception der über alle Begriffe hinausliegenden Idee oder zur Reflexion in sich (den Geist) selber d. i. zur denkenden Erfassung seines Wesens in seinem Selbstbewußtsein emporgearbeitet hätte. Reduciren sich doch alle theoretischen Hauptirrthümer in der Menschheit vor und nach Cartesius, reducirt sich namentlich das Heidenthum in seiner gesammten Erscheinung eben auf die Verabsolutirung des Begriffs d. h. auf die unbedingte Uebertragung und Anwendung desselben als der Form des natürlichen Seins, in welchem das geistige Leben des gefalle-

nen Geschlechtes versunken und untergegangen war, auf die Sphäre des Geisteslebens und des absoluten Lebens Gottes! Und half doch die erlösende Wirksamkeit des Glaubens und implicite des Erlösers dieser Naturversunkenheit von jeher hauptsächlich dadurch ab, daß sie vor Allem auf den Willen des Menschengeistes stärkend influenzirte und ihn zu dem Entschlusse vermochte, die ehr- und heillosen Sclavenketten, mit denen fremde und eigne Schuld ihn belastet, muthig zu zerbrechen und dem blinden Fatum der Begierden mit edelm Trotze die Stirne zu bieten, — weil einzig die wiederhergestellte Energie des Menschengeistes diesen letztern in Stand setzt und geschickt macht, die volle Offenbarung über Gott und Welt entgegen zu nehmen und bis zur subjectiv-philosophischen Durchdringung derselben festzuhalten! Und diesen Dienst, den ihm der Glaube und das Object des Glaubens, die Kirche als der in die Menschheit übergegangene Erlöser erwiesen, und dem er nichts Geringeres als den Titel und die Mittel seiner Würde verdankt, sollte der Philosoph schlechterdings damit vergelten müssen, daß er dem Spender des Dienstes stracks nach dem Empfange der Wohlthat den Fehdehandschuh vor die Füße würfe, und jenen, so viel an ihm ist, aus dem Wege räumte? Credat Iudaeus Apella und wer den Juden an Verstocktheit gleicht! Denn würde der Philosoph durch einen solchen Muttermord, statt seine Existenz dadurch zu sichern und zu steigern, nicht vielmehr ganz im Gegentheile in die alte Tyrannei der Naturbesessenheit ohne weiteres zurückfallen, und ihm also der Doctorhut in dem Augenblicke der Verleihung selber, nicht wieder von dem taumelnden Haupte fallen? Lehrt uns doch die Geschichte der letzten Jahrhunderte und der erschreckliche, schnell nach einander sich wiederholende Sturz der höchsten Geister in diesen Jahrhunderten, daß, wo nicht zur zeiträumlichen Fortpflanzung und Verbreitung, so wenigstens zur primitiven Erzeugung und Hervorbringung der Philosophie die

volle Urkraft des Selbstbewußtseins und mithin der volle Segen der Erlösung und des Glaubens an sie platterdings erforderlich sei! Und verdankt doch Günther nach eignen, vielfältigen Geständnissen in seinen Schriften die speculative Ausbeute seiner philosophischen Forschungen in der Restitution und Bevestigung des Theismus und Dualismus gegen den Pantheismus und Monismus ausschließlich dem Umstande, daß er sein großes und reiches Gemüth dem himmlischen Gnadenregen der Kirche ununterbrochen offen erhielt, der ihm bei der andauernden Beschäftigung mit der Unzahl von monströsen Producten, welche die absolutistisch gewordene Wissenschaft in die Welt gesetzt, die Intensität des Selbstbewußtseins und das schöne Ebenmaaß des innern Menschen bewahrte, von denen die meisterhafte Sicherheit und Eleganz, mit der er überall selbst die schwersten Probleme löset und die verstecktesten Irrthümer aufdeckt, dem Leser Zeugniß giebt! — Hat ferner die Philosophie nirgends einen vernünftigen Grund und Vorwand, die Negation des Glaubens, welchem sie (die Philosophie) die reale (in der theoretischen Rettung der Unverletztheit menschlichen Wesens) und die formale (in der Rehabilitation des Geistes und seiner Hegemonie über die mit ihm verbundene Natur) Möglichkeit ihres Daseins verdankt, mit ihrer eigenen Entstehung gleichzeitig zu setzen und zusammenfallen zu lassen, sind vielmehr alle Bedingungen zu einer nicht bloß friedlichen, sondern auch sich gegenseitig bekräftigenden Coexistenz für beide vorhanden (— sie bekräftigen sich aber gegenseitig, weil die Philosophie, wie mehrfach erwähnt worden, als Entfaltung eines in der positiven Theologie selber gelegenen Momentes anzusehen ist, und weil die Evolution eines jeden zu einer organischen Totalität, dergleichen der Glaube als Inbegriff der geoffenbarten Wahrheit doch sein will und ohne Zweifel auch wirklich ist, gehörigen Systems die organische Totalität als solche affirmirt und vollenden hilft, wie gegentheils das System als Theil-

organismus von dem Gesammtkörper, welchem es angehört, gleich dem Zweige oder Schößling von der Wurzel, belebt und getragen wird), kann und muß also die Philosophie die Kirche oder die Theologie neben sich bestehen lassen und anerkennen, und der Philosoph den Glauben festhalten und bewahren: so darf sich ebenermaaßen die Philosophie auf Grund jener ihrer Coexistenz mit der Theologie und der Philosoph auf Grund seines geretteten und fortwirkenden Glaubens der getrosten und sichern Hoffnung überlassen, es werde auch im Laufe des sich allseitig erfüllenden und durchführenden subjectiven Wissens keine wesentliche oder materielle Differenz d. h. kein eigentlicher Widerspruch zwischen dem Inhalte des letztern und den kirchlich sanctionirten Dogmen zum Vorschein kommen, sondern die anfängliche Harmonie und Einheit sich auch als eine durchgängige und totale offenbaren und bewahrheiten, — eine Hoffnung, die soweit entfernt ist, die Kirche ihrer Function und Verpflichtung rücksichtlich der Aufrechthaltung des objectiven Christenthumes zu entbinden, daß vielmehr eben diese im Glauben ankernde Hoffnung sie zur fortgesetzten Wahrung und Ausübung ihrer Gerechtsamkeit aufs kräftigste sollicitirt, wie dieselbe Hoffnung andrerseits der philosophischen Forschung sowenig hindernd in den Weg tritt, daß diese im Gegentheil grade in dem Glauben das Unterpfand besitzt, es werde die Analyse und Aufdeckung der menschlichen Natur in ihrem derzeitigen Zustande die Wahrheit d. h. die sämmtlichen Bezüge und Verhältnisse des Menschen zum geschöpflichen Universum und zu Gott ebenso rein und vollständig herausstellen, wie sie in der göttlichen Offenbarung in unverstandenen und undurchsichtigen Massen seit Jahrtausenden bereits vorliegen, und der Unterschied des Glaubens von dem Wissen am letzten Ende, wie am ersten Anfange, kein anderer sein, als ein Unterschied in der Form und Fassung, sofern nämlich die im Glauben auf unmittel-

bare oder objective Weise vorhandene Correspondenz oder Angemessenheit der christlichen Lehre zur menschlichen Natur und die universelle Bedingtheit beider durcheinander, worauf alle Möglichkeit und Wirklichkeit auch des Glaubens beruht, durch die Philosophie und ihr System in das helle Licht des Bewußtseins erhoben worden und also als von dem Subjecte an ihm selber geprüfte und für wahr befundene, vor allen subjectiven Zweifeln, die aus den Tiefen einer sich selbst entfremdeten Conscienz unaufhörlich auftauchen, für immer gerettet und geborgen ist. Aus allem von uns Gesagten aber geht hoffentlich zur Genüge hervor, wie jämmerlich es schon jetzt um „die Gewißheit" aussieht, mit welcher H. Dr. Rosenkranz in der oben laudirten Recension aus der auf dem jenseitigen Gebiete erwachten speculativen Thätigkeit auf „eine innere Entzweiung der katholischen Theologie mit sich selber" schließen zu können glaubt, und sonach auch um die an diese Gewißheit insgeheim sich knüpfende Aussicht auf einen offenen Bruch der katholischen Philosophie mit der kirchlichen Orthodoxie und Autorität, welcher Bruch die aus dem Schooße der Kirche gestoßenen Denker dann ohne weiteres dazu qualificiren und verurtheilen würde, von der absolutistischen Philosophie als willkommner Fang in ihren weiten Sack gesteckt zu werden. Später nachfolgende Artikel unsrer Abhandlung dürften überdies ausführlich darthun, daß die innere Einheit des bis dahin ans Licht getretenen katholischen Philosophems mit dem objectiven Glauben eine durchaus vollständige und tadellose ist, in deren Möglichkeit und Wesen die Absolutisten freilich ebensowenig eine positive Einsicht besitzen, als sie sich zu dem Gedanken erschwingen können, daß ihre — der Absolutisten — eigene Entzweiung mit dem Glauben bloß daher rührt, daß sie mit dem Glauben — — willkührlich — gebrochen haben.

Ueber das Gewissen und seine Wurzel in der geistigen Menschennatur. — Ein philosophischer Aphorismus, zugleich als Beitrag zur Lehre von der Vernunft als Wahrheitsvermögen im Practischen.

1.

Die innere Gewalt in der Brust des Einzelnen, welche man das Gewissen heißt, und die äußere Gewalt, unter welcher die Einzelnen dann wieder zusammen stehen, und die man Staat heißt, diese beiden Gewalten sind es, welche in gegenseitiger Unterstützung die für sich selbst schrankenlose und unbändige Begierlichkeit der Menschen im Zaume halten, und so eine vernünftige Existenz und ein vernünftiges Zusammenleben vermitteln, und um so sicherer vermitteln, je reiner und ehrwürdiger beider Gewalten Aussprüche erscheinen, und je straffer dann die Zügel angehalten werden, wodurch sie leiten zur practischen Beachtung und Befolgung derselben. In welchem Verhältnisse jene beiden Gewalten eigentlich und im Urtheile der Vernunft zu einander stehen, ob die Staatsgewalt als die ursprünglichere zu denken und als die causa agens primaria anzusehen sei, so daß das Gewissen (in der Moral, Religion und Kirche) nur als ein untergeordnetes Beförderungsmittel für den Staatszweck erachtet werden müßte, oder ob vielmehr der Staat erst eine rationale Nothwendigkeit seiner Existenz gewinne als unentbehrliche Schutzgewalt für die Gewissens-Interessen, und basirt auf natürlichem, d. h. auf dem Vernunftrechte, (welches Letztere sicherlich nur besteht und begreiflich ist auf Grund der Gewissens-Interessen), — diese höchst wichtige, practische Frage wollen wir für jetzt nicht erörtern, obwohl in der Deduction der einzelnen dieser Gewalten — hier der Gewissens-Gewalt, — sich für solche Erörterung vielfach Materiale und Gelegenheit ergeben dürfte; aber schon die bloße Rücksicht auf ihr gemeinsames Zusammenwirken in

der Beschränkung menschlicher Begierlichkeit veranlaßt uns, einige Puncte ihres äußern Verbandes zu berühren, um von dieser Seite um so mehr aufmerksam zu machen auf die große Wichtigkeit des in Frage gestellten Gegenstandes.

2.

Ist die religiöse Denkart und Richtung in einem Zeitalter vorherrschend, dann stellen sich die Ansichten über Staats- und Gewissens-Gewalt gleich hoch, und diese erscheinen durchgängig als unmittelbar-göttliche Positionen; wird die Richtung der Zeit eine vorherrschend irdische — z. B. eine bloß industrielle, dann erscheinen Staats- und Gewissens-Gewalt mehr oder ganz als rein-menschlichen Ursprungs, wie rein irdischen Zweckes; und in diesem Falle kann man eine lange Reihe von Modificationen der Urtheile durchgehen, welche auf diesen Ursprung sich beziehen und auf das Wie desselben zurückgehen; — und parallel mit diesen Ansichten laufen dann auch die Erscheinungen im practischen Leben, im Staatsleben und im religiösen und kirchlichen Leben; — ist die Richtung der Zeit mehr eine philosophisch-reflectirende, wie etwa in Deutschland gegen das Ende des vorigen und im ersten Decennium des jetzigen Jahrhunderts, dann richtet sich nach der Tiefe und Oberflächlichkeit der Reflexion auch der Ernst und der Leichtsinn des Lebens, aber durchgängig erscheinen dann Staats- und Gewissensgewalt als ein unmittelbar Menschliches, mittelbar Göttliches.

Wir wollen es versuchen, von Neuem den Grund der Gewissens-Gewalt in philosophische Reflexion zu nehmen und so zu beleuchten, obwohl derartige Reflexionen nur schlecht hineinpassen in die Richtung unserer Zeit, welche sich nämlich in sehr vielen und weiten Kreisen über die Unverbrüchlichkeit und Heiligkeit der Gewissens- und Staatsgewalt ziemlich weit hinweggesetzt hat, und derartige Reflexionen fortan eben so leichtfertig als eilfertig abthut und beseitigt wünscht, als verspätete Nachgeburten einer veralteten Mutter, deren Kinder bereits höhere, wenn

auch keine tiefere Weisheit geboren, — und obgleich wir fast bereit sind einzustimmen in das Urtheil Goethe's: „Man „verdient wenig Dank von den Menschen, wenn man ihr inneres Bedürfniß erhöhen, ihnen eine große Idee von ihnen „selbst geben, ihnen das Herrliche eines edlen Daseins „zum Gefühle bringen will" (Sämmtl. Werke, Bd. 27. S. 49); — und obgleich wir wohl wissen, daß selbst die Philosophen in ihrem pantheistischen Thurmbau meistentheils schon so hoch gestiegen sind, daß ihnen diese irdischen Fundamentirungen bereits aus dem Sinne gekommen, oder gar widerwärtig geworden sind: wir sind der Meinung, daß eine ernste Reflexion über diesen heiligen Gegenstand dennoch der Zeit frommen und für die Philosophie von Nutzen sein könnte, sollte die Zeit und sollten die Philosophen der Zeit sie auch nicht haben wollen. Gibt es doch so manche Medicin, die auch mit Widerwillen genommen, ihre gute Wirkung thut, dagegen manches Gift in Speisen und Getränken und Genüssen, worin es grade dem Gelüste entspricht, was aber dennoch lähmt und tödtet! Sollte nun aber unsere Reflexion über diesen heiligen Gegenstand auch an sich selbst geringfügig erscheinen, so wollen wir denken, auch solche Kleinigkeit könnte in einer Zeit wirksam werden, in der man den homöopathischen kleinsten Dosen so große Wirksamkeit beizumessen noch immer sich sehr geneigt zeigt. — Ueberdies ist ja der Antagonismus in den Bestrebungen der Kräfte auf dem geistigen Gebiete nicht minder förderlich und nothwendig, als auf dem Gebiete der Natur.

3.

Wenn wir aber unsere Reflexion auch für jetzt auf die Gewissensgewalt und ihren Ursprung beschränken, und nicht auf das beliebtere Tagsthema über den Grund und wahren Ursprung der Staatsgewalt ausdehnen; so glauben wir dennoch, mehrfach auch einer erstern Reflexion über solchen Grund und Ursprung von letzterer vorzuarbeiten,

die wir nächstens zu liefern gedenken, als ein zweites homöopathisches Mittelchen gegen so vielfache gedankenlose oder doch höchst oberflächliche Meinungs-Varietäten, in welche man diesen Gegenstand jetzt wiederum mehr hineingezogen hat, als vielleicht in irgend einem Zeitalter, mehr auch als vor funfzig Jahren.

Und beide Aphorismen möchten dann nicht gern als bloße Gedankensammlungen, oder gar als müßige theoretische Gedankenspiele erscheinen, sondern auch anregend werden für das practische Leben und diesem nützen. So wie derjenige ganz anders alle einzelnen Handlungen der Staatsgewalt beurtheilt, und im Herzen wie im Leben respectirt, der die Staatsgewalt als Vernunftidee in ihrer rationalen Nothwendigkeit durchschauet hat, und so als eine wenigstens mittelbar-göttliche Position betrachtet, ganz anders aber derjenige, der den Staat sammt der Staatsgewalt nur als ein zufälliges Institut ansieht, das die historischen Verhältnisse allein gebildet haben, das selbst keinen höhern Werth hat, als welcher für die Gesammtheit im Staate gelegen ist in der mehr gesicherten Befriedigung der Wünsche, oder in der Sicherheit der bloßen Rechte in Sachen des Eigenthums, der Ehre und des physischen Wohlseins, — das deßhalb gar selbst der Vernichtung durch die Einzelnen preisgegeben werden dürfe, wo es mit jenen Dingen in Widerspruch gerathen sollte, und dessen Regulatoren endlich allesammt nur Egoisten seien: so auch wird gewiß derjenige die Gewissens-Aussprüche und Gewissens-Strafgewalt im Leben höher achten, der selbige aus seiner geistigen Wesenheit hat hervorgehen sehen, und so wiederum in ihm einen mittelbar-göttlichen Ursprung erkannt hat, als derjenige, der darin nur Zufälligkeit erblickt, welche, in der Physis keimend, theils durch diese, theils durch jene Verhältnisse ins Dasein gebracht sei, und welche aufhörte, dort eine Rücksicht zu verdienen, wo man selbst über diese Verhältnisse hinausgehen kann. Je zufälliger der Damm entstanden

scheint, der unserm Streben hinderlich wird, je unansehnlicher, je leichter er zu übersteigen und zu durchbrechen ist, ohne weitere Ahndungen, desto weniger wird er aufhalten; und hat einmal die Ansicht sich festgesetzt, das Gewissen sei nur ein menschlich fabricirter Hemmschuh am Wagen menschlicher Leidenschaften, der wird schon bald seine Mahnungen und Hemmungen zu überhören und zu überwinden suchen — wird bald gewissenlos sein; — und dies ist der Einfluß der Ansicht über das Gewissen auf das Leben der Einzelnen.

4.

So umfangreich aber und großartig auch das Wirken einer Staatsgewalt erscheinen mag, die über eine große Gesammtheit herrscht, und zudem mit äußerm Glanze und mit Majestät auftritt, gegenüber der stillen Gewissensmacht, die, äußerlich unscheinbar und fast unbemerkbar, nur in der innersten Brust der Einzelnen schaltet und lebt: so wird doch der sinnige Beobachter wiederum leicht eingestehen, daß der Staatszweck, wie er auch näher bestimmt werden mag — ob als allgemeine Gerechtigkeit, oder ob als Wohlsein, oder ob als ein noch höheres (ideales) Gut, — in allgemeiner Sicherheit erst erreicht werden könne, wenn der äußern Forderung und Gewalt ein innerer Drang zur Seite steht, welcher für sich allein schon den Willen disponirt, dahin zu folgen, wohin jene ruft, und welcher schon für sich den Willen und das Handeln der Einzelnen so regulirt, daß nur ausnahmsweise noch die Staatsgewalt aufzutreten braucht, um Angriffe und Störungen des Glückes aller Art zu hemmen. Nur in dem Maaße ist es in einem Staate und in einer Staatsregierung gut bestellt, als aus Gewissenspflicht die Bürger dem Gesetze folgen, und nicht aus bloßem äußern Zwange die Opfer darbringen, welche der Staat von seinen Bürgern erheischt. Und das ist der große Einfluß der Ansicht vom Gewissen auf das Leben Aller im Staate. — Dieser doppelte Einfluß erklärt sich zureichend daraus, daß die Straf-

gewalt des Gewissens eine innere und feierliche Sanction des Sittengesetzes bildet, ohne welche dieses nicht einmal mehr Gesetz für den Willen heißen könnte; wo aber auf Grund eines geringschätzigen Urtheils das Gewissen seine Strafgewalt allgemach und damit seine Sanction verliert, da sind Sittlichkeit, Rechtlichkeit und Religion vernichtet und nur der leidige äußere Vortheil wird leitend, und oft auch dieser nicht.

5.

Sonach glauben wir durch unsere versuchte Ehrenrettung des Gewissens, durch die umsichtige Behandlung des zartesten aller Gegenstände einem höchst umfassenden Zwecke förderlich zu werden, wollen aber diesen Zweck nicht leitend und bestimmend sein lassen in der Bildung und Befestigung unserer Ansicht vom Gewissen, und wollen darüber keine Thesis aufwerfen, um diese dann zu beweisen zu suchen; vielmehr wollen wir fragend und untersuchend zu Werke gehen, und die innere Würde des Zweckes selbst abmessen nach der so zu findenden Wahrheit, die uns überall primo loco steht; — und nach dieser Seite hin möchten wir der Wissenschaft des Sittlichen (der Moral, des Rechtes, und der Religion — der gesammten practischen Philosophie —) förderlich werden, zumal, da es uns lange schon hat bedünken wollen, daß die Behandlung des Gegenstandes noch einer tiefern Forschung Raum gelassen habe. Wohl hat die neuere Philosophie, vorzüglich aber in Kant, Fichte und Hermes die flachern Ansichten siegreich bekämpft, welche eine französisch verzärtelte Zeit so heißhungrig eingesogen; und wir sind sogar sehr geneigt anzunehmen, daß grade durch ihre vorherrschend practische Richtung die Philosophie dieser Heroen bei ihren Zeitgenossen ernstern Sinnes sich zu so großem Ansehen erhoben habe, und vorzugsweise darin durch ihre Aufrechthaltung der Autonomie und Autocratie der geistigen Natur im Menschen; — allein die neueste Litteratur ist doch auch bereits wiederum so leichtsinnig und frivol

geworden, daß selbst schon der Staat sich genöthigt gefunden, Schutzmaaßregeln gegen eine neue Sündenfluth und gegen eine Inundation von den gemeinsten und niedrigsten Lebensansichten zu ergreifen, wofür bisher Deutschlands ernste Richtung nur das benachbarte Ausland fähig zu halten Grund hatte; — so daß man glauben darf, es sei von Neuem an der Zeit, dem Gewissen seinen Respect zu retten gegen die verallgemeinerte Tagsansicht, soviel dies die Wahrheit fordert; ja es scheint, als finde das Gewissen in der vorherrschend sinnlichen Richtung unseres Geschlechts so gewaltige und mannigfache Widersacher, daß von Zeit zu Zeit die Stimme zu seinem Schutze erhoben werden müsse gegen die alles verflachenden Ansichten; und so wäre eine erneuerte Vorhaltung der wissenschaftlich begründeten Ansicht der Vorgänger, mit Rücksicht auf die neuere Auffassungsweise, schon ein würdiges Unternehmen; aber auch selbst jene wissenschaftliche Begründung des höhern Ursprungs der Gewissensgewalt scheint uns an sich einer weitern Durchbildung fähig, und dafür möchten wir unser Scherflein beibringen.

6.

Woher also in des Menschen Brust jene hehre Stimme, welche wir die Stimme des Gewissens nennen, welche so autocratisch und selbstständig die Sittlichkeit und Unsittlichkeit, die Erhabenheit und Niederträchtigkeit der eigenen Handlungen beurtheilt, diese billigt und verwirft, und dadurch Ruhe und Seligkeit durch den Menschen verbreitet oder die ganze Zufriedenheit des Lebens zerstört und uns so unselig und unglückselig macht? woher das Gewaltige und Majestätische in den Functionen des innern Richters, des Belohners und Rächers der geheimsten Regungen des Herzens und der Triebfedern des Handelns? jenes Großartige, das wir grade in den reiner und edler gehaltenen und erhaltenen Gemüthern so vorzüglich durchgebildet finden?

Die verschiedenen Ansichten darüber lassen sich, unge-

achtet ihrer mannigfaltigen Nuancen, auf zwei umfassende reduciren, und zwar auf diese beiden:

Die erste, welche statuirt, es sei die Stimme des Gewissens und seine Richter- und Strafgewalt in dem Menschen nichts Ursprüngliches;

die zweite, welche in dem Innersten der geistigen Menschennatur es wurzeln läßt, es damit für ursprünglich anerschaffen und dann angeboren erachtet.

7.

Ueber die erste Ansicht und ihre Begründung. — Diejenigen, welche das sogenannte Gewissen nicht in der menschlichen Natur an sich gelegen und zunächst begründet erachten, leiten die innern Mahnungen, Belohnungen und Bestrafungen, die sich in Beziehung auf gesetzte sowohl, als erst noch zu setzende Handlungen, und somit alle Functionen des Gewissens und also auch das Gewissen selbst, ab aus einer sogenannten sittlichen Erziehung der Menschen in der Gesellschaft allein; — wir sagten: und also auch das Gewissen selbst; denn da wir Kräfte zu denken nur Anlaß und Befugniß haben, und gegebene Erscheinungen aus ihnen als dem zureichenden Grunde zu begreifen, so ist es natürlich und consequent, daß man das Gewissen als ein Ursprüngliches läugnet, wenn alle jene ihm sonst beigemessenen Functionen (seine Kraftäußerungen) aus einem andern Ursprunge begriffen sind; wir denken und benennen nur ein Gewissen, wie wir auch Verstand und Vernunft nur denken und benennen, um damit das Princip und den Quell einer gewissen Art von Zuständen zu bezeichnen; — es wird also in jener Weise consequent das sogenannte Gewissen als ein Ursprüngliches auf Null reducirt, auf ein nichts vermögendes Vermögen.

Jene Ansicht hat vorzüglich Rousseau festgehalten, und die ganze französische Philosophie in den Encyclopädisten

hatte sie zu Grunde; sie ist auch jetzt noch viel allgemeiner als man glauben sollte, oder fängt doch an, sich wieder allgemeiner auszusprechen. Es kann nicht befremden, daß diejenigen, welche solche Entstehung des Gewissens denken, sich durch dasselbe nur mit einer fremden Last und Schranke unnatürlich gedrückt und bedrängt fühlen, und nun auch mit viel mehr Ungestüm derselben los zu werden trachten, als dies denjenigen begreiflich scheint, die darüber eine höhere Ansicht pflegen. Eben so ist es sehr begreiflich, daß diejenigen, welche den Menschen und sich selbst für an sich gewissenlos erachten, selbst auch nicht sehr gewissenhaft in der Begründung ihrer Ansicht zu Werke gehen, vielmehr oft recht leichtsinnig und gewissenlos über die Erscheinungen hinwegeilen, und — als wären sie des Gewissens bereits gänzlich baar geworden — die Beweiskraft ihrer Gründe exaggeriren; — und weil ferner erst durch das Gewissen das Sittengesetz seine Sanction erhält, und die damit zusammenhängende Religion: so ist es ebenfalls begreiflich, wie die Gegner der Ursprünglichkeit des Gewissens auch Gegner der religiösen Sittenlehrer werden müssen, und nun eben so consequent, als gewissenlos überall nur Irrthum in den Dienern der Religion oder gar pfäffische Heuchelei wittern und verschreien. Doch dies sind nur die Folgen jener Ansicht, welche noch überall zu Tage traten, wo sie herrschte; darin liegt aber nicht ihre Begründung, wovon wir sprechen wollten.

8.

Was nun die Begründung der Ansicht betrifft, wonach alles sogenannte Gewissen das Ergebniß einer sogenannten sittlichen Erziehung und Bildung in der Gesellschaft sein soll, und das Sittengesetz, was dadurch sanctionirt wird, ein Ergebniß des Anstandes: so basirt dieselbe zunächst auf der ungemein großen Verschiedenheit der sittlichen Gefühle und der sittlichen Denk- und Lebensweise, wie sie sich nicht allein bei verschiedenen Völkern, sondern fast überall auch bei den verschiedenen Ständen

und Classen in einem und demselben Volke darstellt; und diese Verschiedenheit richtet sich immer nach den Einflüssen, die so in der Gesellschaft Statt finden und leitend werden; was scheint also einfacher und natürlicher, als das gesammte Gewissen mit allen seinen Functionen aus demselben Ursprunge herzuleiten, aus welchem sich alle Verschiedenheiten auf diesem Gebiete so leicht erklären lassen?

Man muß unstreitig in diesem Puncte so viel zugestehen, daß das gesellschaftliche Leben und die in der Gesellschaft herrschende Erziehungs-, Denk- und Lebensart einen sehr großen Einfluß darauf ausüben, was die Menschen für edel, für unedel und verwerflich an sich erachten, und was nicht; man darf nur etwa die in der alten Welt zerstreuten Ansichten über das Sittliche mit den Ansichten vergleichen, die in der neuern christlichen Zeit darüber gelten, z. B. in Ansehung der Sclaverei, der Vielweiberei u. dergl.; man vergleiche eben so etwa nur die Ansichten der sogenannten Liberalen mit denen eines obscur genannten katholischen Geistlichen, oder eines Trappisten, oder eines zärtelnden Pietisten; jeder will ein Gewissen haben; aber wie viel kann der Eine damit reimen, was der Andere für unabänderlich, verwerflich und niederträchtig erachtet? — Ferner vergleiche man etwa die sittlichen Urtheile mehrerer Subjecte, die verschiedenen Leidenschaften ergeben sind, in Dingen, die diese Leidenschaften berühren, mit den sittlichen Urtheilen derer, die davon entfernt sind; und wie die sittlichen Urtheile selbst auseinander gehen, so äußert sich auch die ihnen sich anschließende Gewissensgewalt selbst verschieden. — Kurz! die allergrößte Verschiedenheit der Gewissen und der sittlichen Begriffe und Urtheile ist unläugbar, und diese muß doch begriffen werden aus etwas, was den verschiedenen Subjecten, Volkstheilen und Völkern nicht gemeinsam, sondern was an ihnen grade wechselnd und verschieden ist, also nicht aus der menschlichen Natur, die im Wesentlichen überall dieselbe ist, sondern aus der Verschiedenheit der äu-

ßern Verhältnisse, unter denen diese jedesmal steht, vornehmlich also aus der Verschiedenheit der Bildung und Erziehung und der Einflüsse der Gesellschaft und des Lebens überhaupt; — nur so findet jene Erklärung ihren zureichenden Grund.

Ob sie ihn wirklich so ganz findet? Wie erklärt man es sich denn, daß auch in der Mitte tief versunkener Völker so oft Männer aus den verschiedensten Ständen hervortraten, die dem sittlichen und sittlich-gleichgültigen oder unsittlichen Volksurtheile schroff entgegentraten? daß die Ausnahmen gar nicht selten sind, welche auch da sich zeigen, wo die Individuen derselben Classe und erzogen unter wesentlich gleichen Verhältnissen, doch eine Unabhängigkeit des sittlichen Urtheils ansprechen und bewähren, die sehr weit reicht, und das innerste Lebensprincip berührt? Grade in den Zuständen größerer Verwilderung der Sitten zeigen diese Phänomene sich am öftersten; und diese scheinen uns nur aus dem Gesetze des Antagonismus in allen Lebenskräften zureichend begreiflich, dann aber selbst bestimmt hinzuweisen auf das Vorhandensein einer ursprünglichen Kraft im Menschengeiste, welche zu sehr gedrückt durch die einseitige sinnliche Richtung hin und wieder mit mehr Gewalt ihren Durchbruch sucht und findet. So konnte ein Socrates, ein Platon und Aristoteles, jeder in seiner Weise Sittenlehrer werden und national einwirken; und wer das redendste Beispiel ansehen will, begleite das hartnäckige und hartherzige israelitische Volk im alten Bunde, unter welchem stets solche Männer für Jehova und ernstere Sittlichkeit wieder erglühten, wo auch die ganze Nation dem Baal und den Götzen nachlief. Freilich wohl kommt ihre höhere Berufung zu ihrem Propheten-Amte dabei in Betracht; aber doch wahrlich nicht, um die Geltung des Gewissens zu schwächen, vielmehr sie zu bekräftigen, und zwar in Subjecten, welche für den höhern Beruf in sich selbst die Disposition schon mit sich trugen, oder Gewissen hatten.

Allein, diesen so großen Einfluß der äußern Einwirkungen und Verhältnisse auch im vollsten Umfange zugegeben, so ist und bleibt es doch noch eine sehr große Uebereilung und ein Fehlschluß, wenn man daraus so folgert: weil die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile und Gewissens-Regungen so äußerlich basirt ist, deshalb ist das Gewissen als nächster Grund der sittlichen Urtheile selbst ganz und gar daraus hervorgegangen und abgeleitet. Es ist bekannt, wie weit die Menschen variiren in ihren Urtheilen über das Angenehme und Unangenehme, deren Gegenstände doch gleichmäßig ihren bloßen einfachen Sinnen unmittelbar nahe liegen; wie sie noch mehr variiren im Geschmackurtheile, welches, weil es doch nur im Menschen vorkommt, doch auch in der Menschennatur irgend einen eigenthümlichen Anhaltpunct haben muß; die Möglichkeit und die Schranken solcher Variationen bleiben wesentlich unbegreiflich, wenn nicht im Menschen ein ursprünglich-Menschliches liegt, das grade für derartige Richtungen und Einwirkungen die Möglichkeit abgibt. Wegen jener Verschiedenheiten also die Ursprünglichkeit des Gewissensurtheils läugnen, ist nur mit einem Verfahren vereinbar, wornach man ebenfalls den Schönheitssinn und manche andere Vermögen wegläugnen müßte, und selbst die ursprüngliche Empfänglichkeit für angenehme und unangenehme Eindrücke, welche sich schon im Kinde sogleich anwesend zeigt.

Was Erziehung, Bildung, Umgang, Beispiel, kurz alle geselligen Einflüsse hier vermögen, und worauf sie sich beschränken, das kann man erst überblicken, wenn man zuvor mit der Frage im Reinen ist, ob und wie das Gewissen denn ursprünglich sei? aus welchem natürlichen Keime seine Regungen sich herschreiben? Denn von der Flexibilität in diesem hängt dies offenbar allein ab.

9.

Um aber die Richtigkeit der obigen Folgerung aller Materialisten zu erhärten, oder vielmehr jenen Paralogis-

mus zu einem vollgültigen Schlusse zu steigern, reicht es auch nicht hin, wenn man sich

zweitens darauf beruft, daß die Menschen außer aller Gesellschaft gänzlich verwildern, entsittlicht und entmenschlicht werden, und dann keine Spur von Gewissen verrathen.

Dieser Stützpunct könnte nur dann ein wirklicher sein, wenn man zuvor denken dürfte, grade der Zustand der völligen Wildheit und Roheit sei der *normale*, und der dem Menschen allein *natürliche*; der des geselligen Zusammenlebens aber der *unnatürliche*; denn nur dann kann man in der Wildniß und Wildheit die reine Menschennatur suchen, die Unnatur und widernatürliche Künstelei in der Gesellschaft; — und diese Consequenz hat der Philosoph von Genf mit seinen Geistesgenossen denn auch wirklich gezogen; sie schreckten nicht im mindesten davor zurück, und sprachen es laut aus, daß nur in einer Aufhebung aller geselligen Cultur, aller Civilisation und aller Wissenschaft, kurz, in einer allgemeinen *Wieder*-Verwilderung der Menschen die endliche Erlösung von allen ihren Gebrechen und Uebeln liege; nur diese könne die Menschheit der Natur und ihrer Natur zurückgeben, und so den Leidenschaften aller Art, welche die Gesellschaft erzeugt habe und von denen diese nun wieder zerrissen werde, den Quell verstopfen. Ja! den Wildheitszustand mußte man nun auch als den *ursprünglich gewesenen* vorstellen; die Civilisation mußte von einem minimum des Grades von ihrer Möglichkeit, so wie von Verstand und Willkühr angehoben haben; ja die Menschen erschienen dann als eben so zufällige oder nothwendige Producte der allgemeinen Naturkraft, wie man auch viele niedrige Thierarten so gern vorstellig macht, mochten nun die ersten Menschen grade Ein Paar gebildet, oder mochte, was freilich erstaunlicher gewesen wäre, die Natur mehrere Paare zugleich oder nacheinander aus dem Sumpfe und Moraste producirt haben, ohne es jetzt — in ihrem vorgerückten Alter noch zu können.

Daß denn aber endlich der Mensch wirklich und in der That, wenn er ganz isolirt in der Natur lebt, so gänzlich alle erkenntliche Menschlichkeit abstreife, und damit alles sogenannte Gewissen, wie alle Sprache und Vernunft verliere, dafür beruft man sich auf einzelne oft erzählte, noch öfter nacherzählte Erfahrungen, an wirklich verwilderten und unter die Thiere gerathenen Menschen; unter den oft genannten Beispielen ist das Beispiel von dem in den Wäldern von Compiegne aufgefangenen verwilderten Mädchen das bekannteste.

10.

Ueber diese seltenen Erscheinungen halte ich nur die Bemerkung für angemessen, daß es nach den sorgfältigen Untersuchungen, die insbesondere der berühmte Physiologe Esquirol darüber angestellt hat, sattsam gewiß ist, daß diese aufgefangenen wilden Menschen, die freilich keine Spur von Gewissen hatten, so wenig als von Vernunft und Sprache, „nichts anders waren, als in ihrer Kindheit verlassene, entlaufene, verirrte und so in Wildniß gerathene Blödsinnige von Geburt, welche der Instinkt der Selbsterhaltung manche Fertigkeiten gleich den Thieren gelehrt hatte;" — und sollte das wohl der rechte Weg sein, die gesammte Menschennatur in ihrer nackten Reinheit kennen zu lernen, daß man den Menschen in solchen traurigen Ausnahme-Fällen so isolirt betrachtet, in denen wohl grade auf den Grund solcher Isolirung sein eigentlichstes Ich- und Menschenwesen nicht zum Durchbruch, zum Leben und zur vollen Kraft, und so zur Manifestirung seiner natürlichen Anlagen kommen kann? Sollte es nicht mindestens eben so unnatürlich sein, das die Menschennatur zu nennen, was auf solchem Wege der Verwilderung zu Stande kommt und sichtbar bleibt, als wenn man das zum Maaßstabe nimmt, was der Mensch erscheinen läßt, wo man ihn allseitig ausgebildet auf dem Culminationspuncte menschlicher Virtuosität erblickt? So verkehrt das eine Verfahren ist, so verkehrt ist das andere;

und doch möchte man wohl noch genauer sehen, wo man die einzelnen Glieder recht durchgebildet sähe, als wo sie krüppelhaft verwachsen oder bis zum Unkenntlichen zurückgedrängt sind. Auch wird sicherlich ein so Verwilderter keine Sympathie verrathen; und diese sollte nicht natürlich sein? In solcher Verwilderung bietet der Mensch nach allen Seiten ein Monstrum dar, das auf den Zuschauer einen eben so unausstehlichen Eindruck macht, als eine Mißgeburt ihn nur erregen kann; und schon dies Einzige, sollte das nicht zureichender Beweis sein, daß der Mensch dort, wenn auch keine Mißgeburt, doch ein Mißgewächs sei?

Nein, man muß, wenn man einmal durch Abstraction die reine Menschennatur aufsuchen will, nicht bei Einzelnen abstrahiren wollen; dann hat man keinen Maaßstab und kein Ziel, man muß dann die Totalität und Vielheit nehmen; und dann findet man wenigstens in der ganzen Welt treues Familien-Leben ausgeprägt und ein weiteres sociales Leben; und dann ist Socialität in der Menschennatur basirt; aber wie? das kann nur die psychologische Forschung entdecken; — dort aber ist dann Unnatur.

Dasjenige, was den Menschen eigentlich erst über das Thier stellt, ist das Selbst-Bewußtsein, mit dem Ich-Gedanken geboren; daran hängt seine ganze geistige Seite; erst mit dem Erwachen des Ich-Gedanken (d. h. mit dem Erwachen der Vernunft und des Gewissens) tritt er selbstbewußt in eine anderartige Reihe der Wesen; dieses Erwachen des Ich-Gedanken aber tritt erst im Menschen ein gegenüber einem Du und Er, mit einem Du-Gedanken, weil er nur durch gleichartige Anregung und durch Gegensatz aufgeweckt werden kann, wie denn auch jeder einzelne Begriff sich nur unter Gegensätzen bildet; — wo also dem Menschen das Du abgeht, da müßte Gott selbst den Ich-Gedanken übernatürlich durch ein Wunder, etwa durch Selbsterscheinung wieder verleihen, sonst fällt da der Mensch sicherlich ganz und

gar auf seine eigne Naturseite, und wird verschlungen als Glied in die Allgemeinheit des Naturlebens, dem er ohnehin stets halb angehört, wie es ihm ganz zugehört und zuhört. — Jene Abnormitäten sind also wohl begreiflich, sogar nothwendig bei der Isolirung und Verwilderung; sie sind begreiflich, wenn man eine andere (dualistische) Ansicht von der Menschennatur zu Grunde legt; ob aber, wo man jene Abnormitäten zum Maaßstabe des Natürlichen und Ursprünglichen macht, auch noch der allgemeine status quo in der Menschheit begreiflich bleibe, möglich und erklärlich gefunden werden könne, das wäre eine andere Frage, und das Problem solcher Erklärung wäre wohl für die Gegner eine ungleich schwierigere Aufgabe, sobald sie es mit reflectirenden Philosophen zu thun hätten. — Nehmen wir ja doch in der richtigen Auffassung der Charactere der Naturbildungen stets wenigstens ein Exemplar mitten aus dem Haufen, wenn wir nicht grade das allseitig und am vollständigsten ausgebildete wählen, und nahm doch schon Platon dafür jedesmal eine göttliche Idee an; und hier, wo dennoch der Mensch nur gelten soll als ein Naturwesen ohne höhern Character, hier soll grade die größte Entartung und die seltsamste Abnormität der Maaßstab werden; ist das nicht abnorm genug und seltsam?!

Bei jener ganzen materialistischen und naturalistischen Betrachtung des Menschen muß es jedem reflectirenden Dritten doch absonderlich befremdend vorkommen, daß man, um den Menschen recht aufzuklären über seine Natur zugleich und seine Entstehung, den Weg einschlägt, ihn als eine ausgeartete Bestie erscheinen zu lassen.

Daß die Wilden, im gewöhnlichen Sinne, kein Gewissen haben, ist gänzlich falsch, so falsch, als daß die Sclaven keine Vernunft, keine Menschenwürde und keine Menschenrechte hätten; alle Wilden haben irgend einen Cultus, und sobald sie an civilisirte Völker gränzen, kennen sie auch Verträge, und scheinen wenigstens die Heiligkeit der

Verträge richtiger zu fühlen und gewissenhafter zu respectiren, als manche europäische seefahrende Kaufleute, welche dieselben begrüßen, selbst mehr als mancher Rechts-Schwadroneur, z. B. ein Alexander von Müller.

Und woher doch das lebhafte Bewußtsein der civilisirten Völker, daß jene Wilden noch in einem Zustande leben, der als Menschen ihrem innern Wesen nicht entspricht? Man mag über solchen Zustand, und wie man ihn nennt, Naturzustand, sagen, was man will, man mag ihn noch so hoch erheben und noch so trefflich schildern, niemals wird die Welt so sehr wieder rasen, daß sie solche Ideen von Romantlern zu realisiren streben sollte, die nur frappant und misanthropisch sind.

Die Klage Rousseau's und fast aller Weisen über eine große Entartung des Menschengeschlechts und Abweichung von seinem normalen Zustande, über die Obgewalt aller sich selbst und Andere plagenden Leidenschaften, ist zureichend begründet; aber die große Frage ist noch, woher sie rühre, und wie sie zu bekämpfen sei? ob durch Zurückdrängung aller Cultur, oder durch Fortbildung in dieser selbst? Nach der rohern Ansicht hatte der Mensch in vollster Rohheit und bloßer Thierheit seine vollste Ruhe und Seligkeit; nach einer mehr durchgebildeten Ansicht der Philosophen aber, und auch nach der (positiv) geoffenbarten Theologie hatte er sie uranfänglich durch das Uebergewicht seines geistigen Theiles — ut non erubesceret; nach jener Ansicht ist die Unseligkeit entstanden durch Erhebung aus dem Naturleben zum Geistesleben, hier durch Fall aus der Geistesherrschaft in die Naturherrschaft; dort kann nur Ruhe wiederkehren durch Rückkehr zur Natur, hier durch Ueberwältigung der unbändig gewordenen Natur, durch Wiederunterjochung der Natur unter die Herrschaft des Geistes, durch geistige Fortbildung, durch immer steigende Geistescultur. Was das Richtigere sei, ist unschwer zu entscheiden.

So ist auch das Kind anfangs unwissend und kennt

nicht die Wißbegier; der Knabe lernt und wird wißbegierig; er findet seine erste Ruhe aber nicht mehr wieder durch Abbrechen und Rückschritt, sondern nur in der Durchbildung, — wenigstens ist dies sicherer, wenn auch mühsamer.

Was aber im Besondern noch den Rousseau'schen Jammer über das Elend betrifft, das die Cultur durch Wissenschaften hervorgebracht haben soll, so ist dieser noch mehr unbegründet, als die Klage mancher Philanthropen über das Unheil des Fabrikwesens als Quell der Verarmung, nur dem Mißbrauche der Wissenschaften, nicht den Wissenschaften selbst, läßt sich hier ein Uebel beimessen; es verhält sich damit, wie mit dem Geschrei der Geistesblinden über das Unheil des Vernunftgebrauchs, wobei man nur an das Unheil des Vernunft-Mißbrauches zu denken hat; — und zudem sind alle Uebel und Leidenschaften, deren Möglichkeit und Anlaß durch solche Cultur und ihre Mißleitung geboten wurde, nicht sehr hoch anzuschlagen in Vergleich mit dem einen ungleich größern Uebel, das die Cultur wenigstens gemildert und theilweise gehoben hat, nämlich die Blindheit des Geistes in Ansehung seiner selbst; und doch will man diese Blindheit wieder!! Ist das nicht mehr vis inertiae und ignaviae?

11.

Gegengründe gegen diese Ansicht. So viel ist nach dem Gesagten gewiß genug, daß die Ansicht über Anbildung des Gewissens an den Menschen, im Wege der Cultur und in der Gesellschaft durch ihre eigenen Gründe nicht bewahrheitet ist, diese vielmehr ganz leicht auf Null reducirt werden können; und wenn man dann die spiritualistische Ansicht mit dieser zusammenstellt, da kann es schon deshalb wenig zweifelhaft bleiben, welcher man vernünftig beizustimmen habe; — die naturalistische Ansicht stößt bei jedem Schritte auf reine Unbegreiflichkeiten, bei denen sie sich nur im Urtheile derer erhalten kann, die sich aus Unbegreiflichkeiten in ihren eigenen Ansichten — wie

man zu sagen pflegte, nichts machen, und doch so sehr dagegen schreien, wo Andere Unbegreifliches vertheidigen, oder im Urtheile derer, die frappante Paradoxien lieben; — indessen die andere Ansicht alle diese Unbegreiflichkeiten leicht umgeht und aufhebt.

Die spiritualistische Ansicht erhebt nämlich gegen ihre Gegner so gewichtige Einreden über Unmöglichkeiten, daß diese darüber gar nicht wegkommen können.

1) Im geselligen Zusammenleben — auch ohne noch an bürgerlich-sociale Zustände zu denken — soll und muß nach der naturalistischen Ansicht die sogenannte moralische Bildung der Quell und die Ursache der Gewissens-Functionen werden; da aber mag man nun aus der Naturseite im Menschen und seiner ausgedehnten Sympathie es wohl erklären können, wie die Menschen überhaupt in Gesellschaft zusammen getreten; vielleicht reichte dazu auch der Instinct zur Selbsterhaltung schon hin, wie wir denn auch schon bei vielen Thierarten der untern Stufen ein organisirtes geselliges Naturleben finden; wie aber die moralische Erziehung in diese Gesellschaft, und wie so durch sie die Strafgewalt des Gewissens hineingekommen sein sollte, ohne ursprüngliche Anlage dazu, das bleibt ganz unbegreiflich.

Erziehung erfordert einen Erzieher und einen Zögling, und von jenem eine Einwirkung in einer Richtung auf Etwas, so jener hat, und wofür dieser eine Empfänglichkeit mitbringt. Nach allen diesen Erfordernissen ist in jenem Systeme die moralische Erziehung schon in ihren Anfängen unmöglich.

Erstlich in den Erziehern. Hat der Mensch nicht von Natur aus ein Gewissen und darin eine Anlage zu dem peinigenden Gefühle, das in dem Bewußtsein einer an sich schlechten Handlung gelegen ist, und für das beseligende Hochgefühl einer an sich guten That, kennt er darum kein an sich Gutes und Böses; dann kann ein solches, so eigenthümlich characterisirtes Gefühl in ihm nie-

mals aufkommen, und er kann dann zu einem moralischen Erzieher niemals befähigt werden; — die natürliche und dann einzige Richtung auf physisches Wohlsein konnte so wenig dieses Gefühl erzeugen, als die bittere Palme den Wein, und noch viel weniger. Der Instinct zur Erhaltung der Menschheit als Individuum und Genus mit der angestammten Sympathie kann in keiner denkbaren Weise hinführen zu einem Urtheile über Handlungen nach innerm Werthe, womit sie nämlich für das ganze Naturleben nicht in Betracht kommen; und zu mehrerem, als zu einem Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen wegen verübter That, fehlt es dann wieder an Anlage, indeß die Strafe des Gewissens und sein Lohn einen ganz andern Character tragen.

Im gesammten Naturleben gibt es nur Relativität, doppelte und dreifache, im Sein, Leben und Zweck, so daß nur der Begriff des Nützlichen neben dem des Annehmlichen noch Raum findet; grade durch diese Verkettung der Dinge zu einem Naturorganismus, worin kein Ding für sich existirt, sondern jegliches verschlungen wird in das Ganze, wo keine Bewegung und Aenderung erfolgt, als nur durch äußern Impuls, wo kein Genuß entsteht, als nur durch Influenz, — fehlt es der Natur sogar für sich an aller abgeschlossenen Bedeutung; und ein Glied dieser Natur, das nur relatives Dasein, Leben und solche Bestimmung hat, sollte den Gedanken eines an sich, in sich, für sich Guten und Schlechten bilden können? Wozu die Natur nicht die Keime hat, das kann durch das Naturleben nicht hervorgerufen werden; und für das Urtheil und Gefühl des an sich Guten hat sie keinen.

Man denke sich den Fall eines möglichen Betruges, unter Umständen, wo keine Gefahr der Entdeckung abhalten kann, wo auch keine Sympathie, sondern Antipathie gegen den zu Betrügenden obwaltet; entsteht da nicht in gewöhnlichen Fällen eine Art geheimen Schauders vor solchem Betruge? und ist er vollzogen, entsteht dann nicht

eine geheime Unzufriedenheit, ein Vorwurf, der länger nagt und tiefer quält, als ein unangenehmer Schlag und als der Hunger und Durst eines Tages? Ist dies Gefühl nicht anderartig peinigend, bis die Schuld wieder abgewälzt ist? Und sollte Jemand darüber hinaus sein, sich nicht mehr Vorwürfe machen über solche und andere Schlechtigkeit, nachdem er sie oft begangen; er versetze sich auf einen Augenblick zurück in seine unschuldigeren Jahre und zu dem Beginn seiner Schlechtigkeit, und frage sich dann ernstlich, ob ihm nicht noch in der Erinnerung vorschwebe das drückende Gefühl, das seiner ersten Verletzung des Gewissens folgte; sicherlich wird er das Bild eines so eigenthümlichen Gefühles gewinnen, daß er mit dem Gefühle eines bloß unangenehmen Eindrucks gar nicht in eine Classe stellen kann; — und zur Ergänzung lese er dann etwa im Klopstock die Stelle, wo Kaiphas schlaflos sich hin und her wälzt, gequält durch das Bewußtsein der Verfolgung und Verurtheilung des schuldlosesten der Menschen; gewiß wird er dann treue Darstellung von Zuständen anerkennen, die kein bloß Unangenehmes zu erzeugen vermag.

Wohl noch mochte der Mensch, innerhalb der Natur das höchste Naturgebilde genannt, vermöge seiner körperlichen Einrichtung und seiner geistigen Naturseite über die andern Naturwesen die Herrschaft gewinnen können und herrschen — wie ja auch Helvetius meinte, daß der Mensch durch die ihm verliehene Hand zu allem sei befähigt worden; — zu einem socialen sittlichen Zustande konnte der Mensch es nicht bringen, grade so wenig, als dieß jetzt noch das Thier kann. Alle Naturerscheinungen boten für jenes Gefühl und jenen Begriff gewiß bei der Entstehung sittlicher Einwirkung noch weniger Materiale dar, als sie jetzt dazu darbieten; denn bekanntlich geht der Begriff des an sich Guten und Bösen, dem innere Belohnung und Strafe folge, noch jetzt nicht einmal auf Erscheinungen, sondern auf den innersten Kern, die Gesin-

nung und die Idee. Was dem Menschen nun aber nicht (als Erscheinung) von Außen zugetragen wird, und was auch nicht an ihn kommt aus seinem innersten Lebenskerne, das kommt sicherlich gar nicht an ihn. Kurz! der eigenthümliche Character der moralischen Begriffe und Gefühle und der Gewissensregungen konnte in Niemanden selbstständig aufkommen, der nicht schon eine Anlage dazu mitbrachte; aus den anderartigen Begriffen und Gefühlen konnte er sie nicht ableiten. Aber auch

12.

2) in den Zöglingen kann die Gewissensgewalt nicht durch Erziehung begründet sein; für die Möglichkeit einer moralischen Erziehung und Bildung der Menschen (selbst einer solchen durch die Propheten und Christum) ist im Menschen eine Anlage gegeben zu denken, die nur fortgebildet wird durch Anregung und veranlaßte Thätigkeit und Uebung. Keinem Erzieher fällt es ein, dem Zöglinge ein Gewissen mitzutheilen, so wenig, als es ihm beifällt, ihm die Gabe der Wunderwirkung zu verleihen; er sucht nur schlummernde, aber doch wirkliche Kräfte zu sollicitiren, und so durch Selbstthätigkeit zu erheben. Aus dem thierähnlichen Zustande kann man Menschen und Völker erheben, die darin gerathen sind; aber auch nur sie, und Niemanden kann es einfallen, Thiere zu moralischen Wesen hinaufzubilden; und in der Wesenverschiedenheit allein kann es liegen, daß dort nun möglich ist, was hier unmöglich bleibt. Erziehung und Bildung vermögen viel, aber doch nur, indem sie vorhandene Kräfte und Anlage sich entwickeln machen; sie können die Kräfte unterdrücken und mißleiten helfen, wenn sie selbst schlecht sind, können sie auch zum Leben erwecken und bestimmter hinleiten auf die ihnen angemessenen Richtungen und Objecte und fortwährend dahin sollicitiren, wenn sie wahre und gute Erziehung und Bildung sind; aber Kräfte und Anlagen einimpfen, das vermögen sie nicht.

Auch kann die Erziehung die vorhandenen sinnlichen

Kräfte und Anlagen nicht zu moralischen Kräften umbilden. Wohl kann sie die Fähigkeit zum Laute fortbilden zur Sprache und zur Fähigkeit des kunstvollen Gesanges, auch die Neigung zum Angenehmen steigern bis zur Lustsucht; das vermag sie, weil das durch Fortschritt auf dem Wege erreicht wird, dessen Anfang in der Sollicitation der eingebornen Kräfte liegt; aber die Fähigkeit zum Laute kann sie schon nicht mehr fortbilden zur Fähigkeit zum Hören, obgleich diese beiden Fähigkeiten so nahe verwandt sind, daß der Taubgeborne bei aller Fähigkeit zum articulirten Laute doch nicht zum Laute kommt; noch weniger kann der Tastsinn gebildet werden zum Gehörssinn, obwohl wiederum die Sinne so weit verwandt sind, daß z. B. ein tauber Kersting es verstehen konnte, wenn man ihm in die Hand sprach. — Wenigstens in gleichem, wenn nicht in höherm Grade ist es nun unmöglich, und zwar aus demselben Grunde, durch mehrseitige und zartere Ausbildung aus den sinnlichen Gefühlen und Trieben — auch die Sympathie und das äußere Ehrgefühl eingerechnet, — die eigenthümliche Art von Gefühlen zu erzeugen, welche in den Gewissensbissen und in der Seelenruhe und Seelenheiterkeit der ersten wahren Seligkeit eines guten Gewissens liegen; hier ist mehr als angenehmes Dasein, oft um so seligeres Dasein, je mehr Annehmlichkeiten des Lebens man zum Opfer brachte. Wie selig das Bewußtsein eines Menschen, der seinem Feinde zu verzeihen, und aus reiner Güte ihm ein Opfer zu bringen und eine Last für ihn zu tragen, sich bestimmen konnte!

Daher kommt es nun auch, daß wir die Thierkräfte wohl abrichten können zu manchen mechanischen Fertigkeiten, daß wir aber die Thiere nicht zu moralischen Gefühlen und Stimmungen hinbringen können; keinem Thiere können wir einen Gewissensscrupel beibringen, immer nur das Gefühl des Unangenehmen und Angenehmen erregen; und wenn auch die Katze und der Hund zuweilen nach einem verübten Schlimmstreich sich schleichend davon machen,

als hätten sie ein böses Gewissen, so weiß doch jeder Beobachter bald, daß das ganze Gefühl da sicher nicht weiter reicht, als die thierische Vorstellung von einem Verbote des Herrn oder der Hausfrau. — Aber auch die Vorbildung ist so begränzt.

Unstreitig vermag die moralische Bildung sehr viel, die unmoralische auch, zumal in Verbindung mit Beispielen. Schon da, wo der Mensch ohne Bildung durch Andere aufwächst, isolirt und sich selbst überlassen, geräth er in einen thierähnlichen Zustand und in Verwilderung, grade deßhalb, weil die von Anfang an mehr begünstigten thierischen Triebe dann allein ihre Sollicitation und ihre Fortentwickelung finden, die zarteren und höheren Keime der Kräfte, so zu sagen, abgestumpft, erstickt und begraben werden müssen; und darin liegt auch das natürliche menschliche Bedürfniß der Erziehung in Allen; aber, wie weit auch solche Verwilderung gerathen mag, sie führt nur zu einem Verschwinden, zu einer Null des moralischen Gefühls und des Gewissens, nicht zu einem minus und zu einem Antigefühle und Antigewissen, nicht zu einem real-conträren Gegensatze; und auch die allerschlimmste und allereinflußreichste Verziehung kann es nicht dahin bringen, daß eine Fähigkeit einträte, die das real-conträre Gegentheil des moralischen Gefühles und des Gewissens wäre; d. h. es kann nicht dahin kommen, daß der Mensch wegen eines Systems solcher Bestrebungen und Handlungen sich selbst verabscheute und verwerflich erklärte, wegen dessen er sich ursprünglich und von Natur achtet und intensiv groß in seinen eignen Augen ist; daß er Achtung vor sich und reine Seligkeit fände in einem Systeme des Handelns, das grade gegen alles an sich Achtungswerthe und Ehrwürdige in sich und Andern im Vernichtungskriege stände. Die moralische Anlage läßt sich unterdrücken, aber keine heterogene läßt sich an ihre Stelle bringen, die aus ihr erzeugt wäre.

13.

2) Sollte die Richter- und Strafgewalt des Gewissens ein Werk der Anbildung sein, der von Natur kein Keim entspräche, so müßte sie doch auch wohl leicht und sogar auf eine rein angenehme Weise, und auch sehr bald sich wieder beseitigen und abstreifen lassen. Was einem Wesen so unnatürlich und widernatürlich aufgeklebt wird (als hier das Gewissen aufgeklebt wäre), weil es von keiner Seite eine natürliche Disposition dafür mitgebracht, das muß dies Wesen leicht abschütteln, wo es frei wird, wie der abgerichtete Hund und Affe alle angelernten Stückchen sofort ungeübt lassen und abwerfen, wo sie die Freiheit gewinnen; und je mehr das Wesen damit beschäftigt ist, desto behaglicher und wonniglicher muß ihm dabei zu Muthe werden und sein und bleiben; und je weiter die Anbildung gediehen war, d. h. je zarter fühlend und beurtheilend und je lebhafter rügend das Gewissen des Menschen geworden, desto unnatürlicher muß er sich belastet fühlen, desto mehr aber auch wieder die Behaglichkeit und Wonne dabei zunehmen, wo er dieser Bürde sich zu entlasten beginnt. Aber man frage dann sich selbst und frage andere gewissenszarte Gemüther, was man und was sie bei solchem Beginnen gewahren würden; wird jemals entschiedener und lauter eine Antwort ertönen, als die, daß man solch Ziel nur erreichen könne, wenn man zuvor durch eine wahre Hölle führe, und daß man bei jedem Verstoße gegen das Gewissen, ja schon bei jedem Vorsatze und Ansatze zu solcher Gewissens-Uebertäubung und Vertilgung sich selbst zerreißen und grade in die größte Unglückseligkeit des Daseins verstoßen würde? welche Unglückseligkeit nur dann verschlungen werden würde von durchgebildeter Thierheit, wenn das selbstbewußte Leben gänzlich aufgehört hätte, d. h. das eigentliche Menschenleben vernichtet wäre. Und wie dumpf mag ein Leben vergehen, das immer von Neuem erschrickt, wenn vom Himmel ein Lichtstrahl hineinströmt? daß die Nähe jedes

Weisen flieht, dessen Haltung und Würde ihn so vernichten kann, daß er zu vergehen meint und wünscht.

3) Es darf hier als bekannt angesehen werden, daß die Strafgewalt des Gewissens sich anlehnt an die Verletzung der **vernünftigen** Anforderungen an den Willen, daß sie da sich wirksam beweiset, wo der Mensch, durch die Reize und die Macht des Angenehmen verführt, nun die Vernunftforderung unerfüllt läßt oder direct gegen sie verstößt; daß aber eine sinnliche Entbehrung, eine Verzichtleistung auf einen Genuß, den die Sinnlichkeit forderte, ohne solche Rüge bleibt. So furcht die Verzweifelung des Raubmörders seine Stirn, daß er den Anblick der Menschen nicht mehr ertragen kann, und sich im Dikkicht des Waldes nicht allein seine äußere Sicherheit, sondern auch die Sicherheit vor neuen Erregungen seiner Verzweiflung sucht; er hat grausam vernichtet, was er hätte achten und fördern sollen; wie ruhig aber und ungestört lebt der dahin, welcher auf alle sinnlichen Freuden, die nun einmal seine Vernunft zu genießen verbietet, freiwillig verzichtet hat? Wenn nun die Strafgewalt des Gewissens unter der Hand der moralischen Erziehung sich grade anlehnte und anbildete an die Vernunftforderung und an deren Verletzung, ohne dort ursprünglich gelagert und bloß geweckt zu sein; wie kommt es dann, daß die Sinnlichkeit keine Strafgewalt kennt, und sie ihr durch keine Art der Bildung und zärtlichen Verbildung zufließt? Die Sinnlichkeit, falls der Mensch nicht alle Annehmlichkeiten des Lebens in sich zu sammeln suchte und gar manche bittre Unannehmlichkeit erdulden mußte, mag wohl oft eine Art Aerger und Verdruß aussprechen, daß der Mensch so thöricht und einfältig gewesen, erstere nicht aus allen Kräften zu erjagen und letztere zu vermeiden; das heißt aber nur, dem Menschen kann Unangenehmes lange unangenehm bleiben und Entbehrung des Angenehmen kann ihn schon mißstimmen; aber dies ist keine Function einer Strafgewalt, vielmehr ein Beharren der Sinnlichkeit bei ihrem

Object; und auch solches Unangenehme aus Hintansetzung der Sinnlichkeitsforderung entsprungen, kann nur so lange bestehen, als die Vernünftigkeit abgetreten oder auf Null reducirt ist; sonst wird es gänzlich verzehrt durch die Seelenruhe des vernünftigen Lebens, ist noch Erhöhung dieser. Jener sinnliche Aerger und Gram ist etwas ganz Anderes, als ein Gewissensvorwurf, ist anderartig, so wie denn das Bewußtsein es so laut, als irgend etwas bezeugt, daß die Gewissensbisse nur im Gefolge sinnlicher Genüsse, nicht aber sinnlicher Entbehrungen sich einfinden, und sich grade dadurch von Neuem als heterogen geltend machen.

4) Auch ist die moralische Bildung lange nicht so weit verbreitet, als das Gewissen in der Menschenwelt, eben so ist sie bei Weitem nicht überall so gleichartig, als die Gewissensfunctionen erscheinen, und ohne daß diese sich wesentlich änderten, kann die Bildung der Menschen oft eine himmelweit verschiedene, ja entgegengesetzte gewesen sein; in manchen Familien ist die sogenannte moralische, auch feine Bildung gewiß nicht weit her, und dient oftmals mehr dazu, das zarte Gewissensleben zurückzudrängen, als den zarten Keim zu beleben; und doch lebt das Gewissen so bemerklich überall in Aller Brust und unter allen Nationen, daß schon der gemeine Menschenverstand darin eine Anomalie bezeichnet, wenn alles Gewissen irgendwo erloschen scheint, und daß er sich zur Erklärung dieser Erscheinung um besondere Erklärungsgründe umsieht. Der gemeine Menschenverstand ist kein Splitterrichter, dies so wenig, als ein spitzfindiger Wortkrämer; er ist ein schlichter Weltbürger, spricht aber auch ein volles Stimmrecht mit allem Rechte an, wo es seine heiligsten Interessen gilt und sein Gewissen selbst. — Ist das Gewissen eine so weit verbreitete Thatsache, dann kann es nicht durch eine andere Thatsache dasein, die nicht so weit reicht; und ist es fast eben so allgemein in demselben Character seiner Functionen wirksam, dann kann es mit diesen wiederum nicht durch eine so variirende Größe dasein, als

wir in der Erziehung in der Welt antreffen. Durch alle Welt hat das Gewissen sich so laut kundgegeben, daß es überall unter den Völkern seine Symbole gefunden und sinnreiche Bilder zu seiner Versinnlichung. Und bei aller Verschiedenheit der moralischen Bildung, der Denk- und Lebensweise, hat es sich in einem so constanten Character behauptet, daß sogar diese sinnlichen Bilder überall gleichartig sind, gleichen Sinn verrathen, und noch immer gebraucht werden können, um seine Acte zu schildern; — das von Gewissens*bissen* zerrissene Gemüth ist gleichsam von *Furien* verfolgt; das Gewissen *nagt*, *beißt*, *brennt*, *verwundet*, *geißelt*, *zerfleischt*, *ängstigt*, ist eine *rächende Nemesis*, läßt nicht ab von seiner Verfolgung, ꝛc. ꝛc. und alle diese bildlichen Bezeichnungen unserer Sprache finden ihre Analogien in allen andern Sprachen mehr oder minder wieder.

14.

Ueber die zweite Ansicht und ihre Begründung. — Es kann demnach die Strafgewalt des Gewissens weder als etwas aus sinnlichen Kräften im Menschen Abgeleitetes, noch als ein von Außen menschlich Zugetragenes angesehen werden; sie muß für etwas Eigenthümliches in ihrer Art im Menschen erachtet werden, und ist entweder ein integrirender Bestandtheil des eigentlichen Menschen, oder ist jedesmalige *unmittelbare* Thätigkeit Gottes im Menschen. Weil aber für letztere Annahme so lange kein Anlaß sich bietet, und sie selbst so lange deßhalb irrational ist, als wir sie in der wesentlichen Menschennatur basirt finden können, so fragen wir nur zunächst, ob sie aus dieser Menschennatur zureichend zu begreifen, und somit dann *mittelbar*-göttliche Position sei?

Der Ursprung des Menschen liegt in einem Creationsacte Gottes als des Absoluten, und insofern dann alle Keime menschlicher Kräfte durch Gott da sind, insofern hätte das Gewissen und seine Strafgewalt den letzten, oder auch ersten Grund der Existenz in Gott und seinem

Schöpfungsacte; seiner realen Entstehung nach, ist es dann ein Göttliches; wie alles Menschliche aber, ist es dann seinem Wesen, seiner Natur nach, ein Menschliches, kein Göttliches — grade als creatürliches kein Göttliches, weil Gott das Unerschaffene, seine Wesenheit, nicht schafft.

Nun will es uns bedünken, als wenn die Strafgewalt des Gewissens aus andern mehr ursprünglichen Kräften der eigentlichen Menschennatur sich ableiten lasse; es ist bekannt, daß die critische Philosophie sie für nicht weiter ableitbar, sondern für eine bloß anzuerkennende und unwidersprechliche Thatsache hinnahm, aus welcher man wohl manches Andere, welche man aber nicht mehr aus Anderm ableiten könne; jedoch hat die hermesische Schule solche Ableitung möglich erachtet, und wir in ihr erachten sie ebenfalls als möglich und in allen Beziehungen für richtig, glauben aber, daß die bis jetzt noch vorgelegte Ableitung gerechten Ausstellungen Raum lasse, und machen den Versuch, statt ihrer eine andere, anders begründete Ableitung vorzulegen; nicht aber als Polemik gegen jene Ableitung möchten unsere Ausstellungen gelten, — nur als Zweifel an der Ableitung, nicht als Kampf gegen sie, und unsere Ableitung selbst möchte nur als Complementum zu jener erscheinen.

15.

Die versuchte Ableitung aber war diese: „Der Mensch „hat nicht nur ein Begehrungsvermögen, womit er etwas, „was ihm gefällt, begehren kann, sondern etwas muß er „auch begehren; oder, wie man dieses sonst wohl und in „gewisser Hinsicht faßlicher sagt: Der Mensch ist so ge„macht, daß er etwas lieben muß, und daß er nicht ohne „alle Liebe sein kann. Mit dieser Anlage sind die beiden „andern: Vernunft und Sinnlichkeit, in ihm verbunden, „welche jede ihre Gegenstände des Gefallens haben, und „daran dem Begehrungsvermögen ohne Unterlaß die Ob„jecte liefern, und so diesem seine Aeußerung möglich und

„nothwendig machen. Die Vernunft ist aber zugleich Wahr-„heitsvermögen, und strebt als solches mit Nothwendig-„keit hin auf Wahrheit in all' unserm Wirken, ohne auch „nur die Möglichkeit zu haben, der Unwahrheit jemals „nicht zu widersagen: daher muß ihr das Erkennen mit „dem Sein, und das freie Begehren (Wollen) mit dem „Werthe der Dinge übereinstimmen. Die Sinnlichkeit aber „ist nicht Wahrheitsvermögen: Sein und Werth der Dinge „ist ihr gleichgültig, bloß die subjecive Empfindung, „welche sie gewähren, hat Reiz für sie. Da nun vor der „Vernunft die Gegenstände ihres Erkennens allein (bloß „Kräfte) Werth haben, weil nur diese, und nichts Ande-„res, eine nothwendige Realität für sie haben und daher „ihr gefallen: so entsteht ihr, weil sie auch in dem freien „Begehren nicht auf Wahrheit (auf Uebereinstimmung mit „dem Werthe der Gegenstände) verzichten kann, die noth-„wendige, durch die erkannte Beschaffenheit der Dinge „unabänderlich in ihr bestimmte Forderung, in jeder freien „Aeußerung des Begehrungsvermögens diese vor allen Ge-„genständen des sinnlichen Gefallens, und einen jeden der-„selben in dem Maaße zu begehren, worin sie ihn begeh-„renswerth achtet, d. i. worin er ihr gefällt; die Gegen-„stände des sinnlichen Gefallens aber bloß in ihrer Bezie-„hung als Mittel und sie absolut nur in so fern zu be-„gehren, als das Begehren ihrer eigenen Gegenstände „dadurch nicht beeinträchtigt wird. Und die Sinnlichkeit „hat, weil sie nicht auch Wahrheitsvermögen ist, dieser „nothwendigen Forderung der Vernunft keine ihr gleich-„falls nothwendige d. i. keine durch die erkannte Beschaf-„fenheit der Dinge und darum unabänderlich in ihr be-„stimmte Forderung entgegen zu setzen, sondern bloß den „Reiz einer subjectiven Empfindung: und dieser ist um „alle Kraft gebracht, sobald der freie Mensch auf das „ihm vorgehaltene Angenehme — rücksichtlich: auf die Ab-„haltung des vorgestellten Unangenehmen — nur verzich-„tet. Hieraus erhellt, daß die Vernunft, wenn anders

„der Mensch nicht ohne alles Begehren sein und bleiben „kann — und das ist ihm nicht möglich — dem Begeh„rungsvermögen mit Nothwendigkeit gewisse Zwecke setzen, „oder w. d. i. daß sie nothwendige Zwecke haben müsse; „und daß sie den freien Menschen, wenn er in seinem „Begehren dieser von ihr angewiesenen Wahrheit frei wi„derspricht, auch verwerfen müsse, d. h. daß sie auch „eine Strafgewalt haben müsse: daß hingegen die Sinn„lichkeit keine ihr nothwendige Zwecke und keine „Strafgewalt haben könne, und daß sie der Vernunft „unterthan sei.“

Dieser Beweisführung für eine nothwendige Strafgewalt hat man zur Erläuterung dann noch beigefügt, daß die Vernunft den wirklichen Werth der Dinge nach der Wahrheit wirklich erkenne, und hat dieses zu erhärten gesucht durch die Nachweise, wie der Werth der Kräfte für das Vernunftgefallen grade steige mit den Graden und Abstufungen unter den Kräften selbst, hinauf bis zur freien Wollenskraft und Menschenwürde; und wie demnach die Kräfte objectiv an sich den Grund des Vernunftgefallens enthalten müßten.

16.

Gegen diese Deduction erheben sich aber in uns nachstehende Bedenken:

1) Der Mensch hat unbestritten und nothwendig eine Richtung auf Wahrheit in seinen Erkenntnissen und gegen die Falschheit; aber schon diese Richtung ist eine abgeleitete, und ist die Folge seiner ursprünglichern Richtung auf Zwecke mancherlei Art, worauf er sofort als sinnlich-vernünftiges Wesen oder als Synthese von Natur und Geist angewiesen ist; für die sichere Erreichung aller Arten der Zwecke ist aber Wahrheit der Erkenntniß über unsere Lage in der Welt das erste Erforderniß; daher reicht sogar in der Welt das Losungswort Wahrheit viel weiter, als das vernünftige Leben, und auch der

Egoist will nicht belogen werden. Dies über die Wahrheit im Erkennen.

2) Daß der Mensch auch im Practischen eine nothwendige Richtung auf Wahrheit habe, und daß seine practische Vernunft sie ihm gebe, ist das Axiom jener Beweisführung, während selbst dieser Satz sich erst ergeben kann, wo man mit dem Grundgebote der Vernunft und dessen Sanction im Reinen ist. Wahrheit in der Schätzung der Kräfte und ein Wollen ihrer ist nur dann da, wenn die Kräfte objectiv an sich den Werth haben, welchen wir ihnen beimessen, und wenn wir sie dem gemäß wollen. Aber wir haben nicht deßhalb Gefallen an den Kräften, weil wir Werth in ihnen finden, oder weil sie allein eine wahrhaftige und nothwendige Realität haben; wir erkennen überhaupt nicht erst zuvor den Werth, und hegen dann Wohlgefallen an dem Gegenstande, vielmehr geht das Werth-Beilegen sowohl in der Sinnlichkeit als in der Vernünftigkeit aus von dem Gefallen an den Dingen, und jenes ist mit diesem sogar wesentlich identisch. Daß uns nun die Kräfte wohlgefallen und höhere Grade der Wirksamkeit und der Selbstständigkeit der Kräfte mehr wohlgefallen, ist nur eine nothwendige Folge des ursprünglichen Wohlgefallens an Kraft, aber kein Beweis der Wahrheit der Werthgebung; die Vernünftigkeit könnte so eingerichtet sein, daß sie nothwendig Wohlgefallen hätte an Kraft, und mehr Wohlgefallen an mehr Kraft, ohne mehr Werth an sich objectiv sich gegenüber zu haben, als sie subjectiv nothwendig zwar, aber fälschlich den Dingen verliehe. Daß das nicht so sei, läßt sich nicht beweisen, ohne schon die Strafgewalt deducirt zu haben.

3) Die Vernunft ist im theoretischen Wahrheitsvermögen durch nothwendige Anerkennung der Wirklichkeit und Wahrheit; sie findet nicht erst die Wahrheit,

um sie dann gelten und anerkennen zu machen; vielmehr erkennt sie ursprünglich ein Dasein und wieder ursprünglich einen Grund des Daseins an, und kommt durch ihre nothwendige Anerkennung von (subjectiven und objectiven) Realitäten einschließlich zur Anerkennung der Wahrheit in Erkenntnissen. So kann sie auch im Practischen nur das wahre Begehren auskennen und bezeichnen, wenn sie vorher ein schlechthin nothwendiges und gefordertes Begehren, und also auch die sanctionirende Strafgewalt für irgend ein Begehren zu Grunde hat; sie statuirt sie dann durch ein nothwendiges Anerkennen als Annehmen. So wie dann die Vernunft im theoretischen Gebiete sich als Wahrheitsvermögen bewährt vermöge des nothwendigen Annerkennens als Haltens, so bewährt sie sich im practischen Gebiete dann als Wahrheitsvermögen und als wahrhafte Wegführerinn vermöge des nothwendigen Anerkennens als Annehmens. Nicht also, weil die Vernunft Wahrheitsvermögen ist, setzt sie nothwendige Zwecke, sondern sie wird uns Wahrheitsvermögen durch die Nothwendigketi der Zwecke selbst, — und in jener Argumentation liegt dann ein ὕστερον πρώτερον.

4) Es zeigt sich in dieser Deduction kein Grund, warum die Strafgewalt gerade eine solche ist, als sie erscheint; woher die Strafe des Gewissens ihren eigenthümlichen Character trage; denn als Mißbilligung der Unwahrheit im Begehren ist sie nicht genug characterisirt, und sie tritt auch zunächst nicht so auf.

17.

Betrachten wir, um zum Ziele zu kommen, zunächst die Strafgewalt und die von ihr aufgelegte Strafe selbst. Sie tritt auf als Beschämung über ein unwürdiges Benehmen, wie es entweder uns selbst oder dem Andern unangemessen sei; sie wird richtig bezeichnet als Selbstver-

achtung, Selbstverwerfung, und zwar unbedingt, insofern das Selbst gegen die Vernunftforderung agirte; und die Belohnung wegen einer edlen That spricht sich im Bewußtsein aus als Selbstachtung und Selbstbelobung der Handlung und als Achtung und Belobung des Selbstes von ihm selbst wegen solcher Handlung oder als des Princips derselben. Jene tritt ursprünglich ein, wo die Würde und innere Größe der menschlichen Natur unter die Füße getreten, diese, wo sie kräftig geschützt und gefördert wird. Jedenfalls characterisirt sich die Gewissensfunction also als ein höheres (Vernunft-) Gefallen und Mißfallen. Was ist nun natürlicher, als daß diese Functionen, falls sie abgeleitete sind, nun durch die Natur des Gefühlsvermögens nothwendig werden? Und so ist es wirklich.

Der Mensch kommt nur zum lebhaften Bewußtsein höherer Lebenszwecke auf Grund von manchen Gewissens-Vorwürfen über Verstöße gegen das, was ihm heilig sein sollte; er erfaßt sie erst, wo er Selbstbewußtsein gewonnen, und dunkler oder bestimmter in sich ein Sein für sich, und in der Menschheit überhaupt Persönlichkeit gefunden hat, mehr als bloßes Naturwesen und Thierheit. Diese Persönlichkeit involvirt Intelligenz im Erkennen, und Freiheit als das Vermögen der Selbstbestimmung im Wollen, und diese beiden Kräfte sind auch durchaus Correlata. So wie nun jede intellectuelle Contemplation der Kräfte, und vorzugsweise der psychischen Kräfte, ihnen unser Wohlgefallen zuzieht, indem wir sie als Werth habend anerkennen (wenigstens vor der weitern Reflexion), so erweckt in der Contemplation ihrer die Persönlichkeit das eigenthümliche Gefühl der Achtung, ein intensiv höher gestelltes Wohlgefallen, welches zu einer Art von Scheu vor Verletzung sich durchbildet. So eine heilige Scheu vor dem höhern Elemente in der Menschheit ist das physisch-nothwendige Ergebniß der Auffassung der innern Menschheit, die nur deßhalb nicht immer im Bewußtsein sich ausspricht, auch

wo Menschheit uns umgibt, weil wir gar leicht über dem erscheinenden Menschen den in ihm verborgenen höhern Menschen vergessen, oder die höhere Seite im Menschen, den Geist, nicht in der klaren Idee erfassen, oder endlich unser Gefühl schon mehr und mehr abgestumpft, weil oft zurückgedrängt und getödtet haben durch die Mordinstrumente, welche eine hinterlistige Sinnlichkeit dazu an die Hand gegeben *).

Achtung des innern Menschen in seiner Persönlichkeit ist nun auch die natürliche Basis aller weitern moralischen Gefühle, die entweder durch angemessene oder nicht angemessene Haltung gegen den Gegenstand derselben hervorgerufen werden, und wieder mit derselben physischen Nöthigung, womit die Achtung selber entsteht. Sie enthält zunächst den Grund, warum wir dem Menschen eine Würde beimessen, gelegen in seiner Wesenheit, eine physische Menschenwürde; was wir um seiner Wesenheit willen achten, das hat im Urtheile unserer Vernunft eine physische Würde, so wie das, was in seinem Verhalten ihr gemäß und würdig auftritt, eine moralische Würde zeigt. Diese Würde enthält also einen Wesenwerth der Menschheit, und durch sie bekommt die Wissenschaft die Möglichkeit der Bestimmung eines Thatwerthes; gibt es nämlich nicht ursprünglich irgendwo einen Wesenwerth, dann kann das Handeln auch nie einen Werth bekommen, kann es keinen Thatwerth geben.

Jene Achtung kann erst recht klar und lebendig hervortreten, wo diejenigen Geisteskräfte, welche die physische Menschenwürde ausmachen, sich selbst factisch bewähren, als lebende Kräfte auftreten, wo die Würde also handelnd und wollend auftritt; hier erst entsteht eigentliche Achtung der Person, während in der geistigen Contemplation der

*) Ueber dies höchst wichtige Gefühl der Achtung gedenken wir in einem besondern Artikel nächstens zu handeln, wir assumiren hier nur, worüber man in der psychologisch-philosophischen Welt allgemein einverstanden ist.

Würde in ihrer idealen Abstractheit nur Achtung der Persönlichkeit entsteht; hier tritt die Person auf in Affirmation ihrer Persönlichkeit; und deßhalb ist die Realisirung des höchsten Vernunftzwecks, nämlich Behauptung und steigende Ausbildung der Würde, auch physisch nothwendig begleitet mit dem anerkennenden Gefühle der Achtung im Subjecte selbst, von dem die Realisirung ausgeht und in dem die Würde so practisch affirmirt wird; sie ist Selbstachtung wegen des Verhaltens und in ihm. Solche Selbstaffirmation der eigenen Würde ist nur möglich durch Aufrechthaltung des Bewußtseins der eigenen physischen Würde, und dann durch Kraftanstrengung gegen den Naturtheil im Menschen, durch Unterwerfung der rebellischen Sinnlichkeit unter die Herrschaft des Geistes. — Dieselbe Achtung zollen wir aber auch jeder Persönlichkeit, die sich so practisch behauptet, und so moralische Würde trägt *).

Jene Selbstachtung — wegen practischer Behauptung der eigenen innern Würde ist nun auch wesentlich identisch mit dem beseligenden Gefühle im Bewußtsein einer edlen That, mit der Seligkeit, die das reine gute Gewissen begleitet. Es bedarf hier der Auseinandersetzung nicht, wie sie auch da noch als Selbstachtung fortbestehe, wo der eigene Wille zur Aufrechthaltung und Hebung der Würde in Andern leitet.

18.

Im entgegengesetzten Falle, wo der Mensch gegen jenen Vernunftzweck handelt, seine Würde nicht behauptet,

---

*) Erst durch diese vom Menschen selbst ausgehende Position von erhöhter Würde entsteht für ihn die Freude, wovon Goethe in der schönen Stelle spricht — sämmtl. Werke Bd. 13, S. 184:

„Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
„Ist's kein Wunder, wenn ihm viel gelingt;
„Man muß in ihm die Macht des Schöpfers loben,
„Die schwachen Thon zu solcher Ehre bringt:
„Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
„Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt;
„Dann kann man ihn mit Freuden Andern zeigen,
„Und sagen: Das ist er, das ist sein eigen.“

seine physisch gegebene Persönlichkeit sinken läßt, und das Unschätzbare preisgibt gegen den Spottpreis, den ihm die Sinnlichkeit beut — denn nur so kann der Mensch gegen den Vernunftzweck handeln, — wo er also in eine practische Selbstnegation der Persönlichkeit verfällt, da muß zunächst jene Selbstachtung im Verhalten cessiren, auch die Achtung der physischen Würde muß sinken, weil die Persönlichkeit und Würde selber sinkt; ja die Persönlichkeit und Würde sind dann actu gar nicht einmal da, könnten aber da sein und sollten es auch. Sehr richtig fühlte dies Jacobi, als er (im 4. Bande seiner Werke, S. 19 u. 20 nach Spinoza) schrieb: „Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens (als solchen), oder die vernünftige Begierde geht nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Persönlichkeit . . . Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde wird die Identität des vernünftigen Daseins unterbrochen, folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Dasein begründet ist, verletzt, mithin die Quantität des lebendigen Daseins um so viel mehr vermindert."

Es muß deßhalb der Mensch im vernunftwidrigen Verhalten, wo seine Menschenwürde sinkt, sich geringer achten, und wegen solchen Verhaltens muß er sich überdies dann noch verachten, weil es ihm frei war, er wenigstens frei sich erhalten und bestimmen konnte zur Unterdrückung der vernunftwidrigen Begierde und des vernunftwidrigen Handels. Wie sollte die Vernunft da kalt und ruhig bleiben und zusehen können, wie nicht entschieschieden Unwillen, Mißbilligung, ja Verachtung aussprechen gegen einen Willen und gegen ein Verhalten, welches frech und frei das Heiligste verletzt und vernichtet, woran sie physisch nothwendig mit Achtung hängt, und dessen practische Handhabung sie eben deßhalb physisch nothwendig verlangt — so weit sie möglich ist? Sind Achtung und Verachtung, wie alle menschlichen Gefühle, nothwendige Gemüthsergüsse, die sich nach den Objecten und nach der

Einwirkung auf sie richten, dann muß bei solch würdelosen und unwürdigem Verhalten Verachtung so gewiß laut werden, als im würdevollen Verhalten die Achtung; so muß die Selbstnegation gegebener Würde, die Selbstentäußerung ihrer, Verachtung zunächst auf diese selbst und vermittelst ihrer auf den freien Urheber derselben werfen; es muß Selbstverachtung des Subjectes entstehen.

Und diese Selbstverachtung ist wieder wesentlich die Gewissensfunction bei vernunftwidrigem Verhalten des Menschen gegen sich selbst und seine Würde; und es kann wegen des objectiv unveränderten Grundes — weil es die Würde und ihre freie Erniedrigung an sich bleibt — diese Selbstverachtung sich um nichts ändern, man mag zur Erniedrigung und Entehrung der Würde in sich oder in Andern thätig sein. Diese Unwürdigkeits- oder Achtserklärung gegen uns selbst und durch uns selbst, ist die Selbstverwerfung wegen so mancher Handlung, die uns so unglückselig macht und machen muß, so oft sie eintritt und so lange ihr Grund besteht, die auf religiösem Standpuncte von noch mehreren Seiten so viel Peinigendes in sich aufnimmt, und mit dem Gedanken der bleibend verlornen Kindschaft Gottes stets folternde Verzweiflung werden müßte.

Sonach ergibt sich die physische Nothwendigkeit einer Strafgewalt des Gewissens und zugleich grade einer solchen, als welche das Gewissen selbst verhängt, sehr einfach aus dem Character der Nothwendigkeit, den alles Gefallen und Mißfallen trägt, und aus der Entstehung des nothwendigen Mißfallens an Entheiligung des Heiligthums — des einzigen wahren Heiligthums in der Menschheit; und sehr leicht sieht man dann, wie statt der Verehrung des wahren Heiligthums im Menschen manche andere practische Verehrung eines Unheiligen möglich und verwerflich werde, und wie dann auf bloß moralischem Standpuncte eine lange Reihe der Analogien möglich sei mit wahrer

Gottesverehrung und aller Art des Götzendienstes und der Abgötterei, und wie diese Dinge mit jenen innerlich zusammenhangen.

Man hat dabei nicht nothwendig, sich zu beziehen auf ein billigendes Urtheil, welches die Vernunft über die Achtung der Menschenwürde ausspreche, und auch nicht nothwendig, an das Gebot zu appelliren: Achte die Menschenwürde, in dem Sinne, wie dies wohl vorgekommen ist, nämlich: Suche das Gefühl der Achtung lebendig zu erhalten; jenes billigende Urtheil und dieses (formal genannte) Sittengebot können nur als bloße Facta des Bewußtseins angesprochen werden, die aber für eine strenge Deduction des Sittengesetzes und der vernünftigen Strafgewalt sich um so weniger zu eignen scheinen, als sie zum Theile erst selbst nach solcher Deduction sich deduciren lassen, zum Theile in ihrem Dasein zweifelhaft sind. So z. B., wenn die geistige Betrachtung der erhabenen Menschenwürde Achtung derselben nach sich zieht, was soll da eine Billigung dieser Achtung durch die Vernunft? Sie selbst hat ja diese Achtung und hat sie physisch nothwendig, so daß sowohl Billigung als Mißbilligung hier gar nicht am Platze sind.

Ob diese besprochenen Gefühle und somit Lob und Tadel des Gewissens Wahrheit haben, d. h. ob objectiv und an sich das einen innern Werth und Unwerth im Sein und Handeln habe, dem wir ihn so zusprechen in jenen Gefühlen? — diese reflectirende Frage ist nun eben so entbehrlich und unnütz geworden, als die andere theoretische Frage, ob das auch an sich objectiv wirklich sei, was ich mit physischer Nothwendigkeit für wirklich halte? — nicht als hätte jene Frage, und als hätte diese Frage keinen guten Sinn, sondern weil, wo wir einmal physisch nothwendig etwas für wirklich halten und verachten müssen, wir da nicht anders mehr können; der Zweifel an der objectiven Wirklichkeit ist dort physisch nothwendig schon vor seinem Entstehen vernichtet, und der Zweifel an dem

objectiven Werthe und Unwerthe kann mich der Selbstachtung nicht berauben und über die Selbstverachtung nicht erheben, sobald diese nothwendig sind und bestehen; ja sogar bin ich selbst — um der Selbstverachtung zu entgehen — genöthigt, diesen Zweifel gänzlich zu vernichten und schon im Entstehen zurückzudrängen; d. h. er muß mit moralischer Nöthigung ausgeschlossen werden, wie jener es mit physischer Nothwendigkeit ist.

Ist der Mosaische Decalog (die hh. zehn Gebote) ein passender Leitfaden für die Abhandlung der christlichen Sittenlehren im catechetischen Unterrichte? Von Professor Dr. Boner in Trier.

Es sind bekanntlich, besonders seit dem Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, in Deutschland mehre Catechismen erschienen, in welchen der Decalog des A. T. nicht mehr als Compendium und Leitfaden bei der Abhandlung der christlichen Sittenlehren, weder für das Ganze, noch für einen Theil gebraucht wird. Ich erwähne beispielsweise die Catechismen von Jais, Batz, Ontrup, Achterfeldt, den Bamberger, den neuen Würzburger. Auch ist in einigen catechetischen Lehrbüchern die Abhandlung der christlichen Sittenlehren nach den zehn Geboten ausdrücklich gemißbilligt und für nachtheilig erklärt worden, z. B. in der Catechetik von Powondra (welche im dritten Bande der Pastoraltheologie vorkommt), in der von Hirscher u. m. a. Jedoch ein großer Theil der katholischen Geistlichen, besonders der ältere Clerus, will sich den Decalog nicht nehmen lassen und ist allein darum schon mit einigen neueren Catechismen unzufrieden, weil sie jenen beseitigt haben. Einige von ihnen beschuldigen sogar die Verfasser dieser Catechismen und die catechetischen Schriftsteller, die ihnen das Wort reden, gefährlicher Neologie, ja meinen wohl gar, sie seien Verächter und Lästerer des Alten Testamen-

tes, oder, wenn das auch nicht gerade, doch neuerungssüchtige Menschen, die alles Alte, bloß weil es alt ist, verachten und Alles besser zu wissen und besser machen zu können vermeinen, als die Vorfahren, unter denen es doch so viele erleuchtete, geschickte und gottselige Männer gegeben habe. — Andererseits unterläßt mitunter die Gegenpartei nicht, diese harten Vorwürfe zurückzugeben, gibt jene Geistlichen für rücksichtslose, blinde Verehrer des Alten und Alterthümlichen aus und behauptet von ihnen, daß sie allem Neuen bloß deßwegen abhold seien, weil es neu ist, ja beschuldigt sie, daß sie aus bloßer Gemächlichkeit und Trägheit sich mit dem Neuen nicht recht bekannt machen und an den alten Methoden und Formen, weil sie einmal daran gewöhnt seien, durch lange Gewohnheit sie liebgewonnen und in ihrer Anwendung sich eine gewisse mechanische Routine erworben hätten, fest halten wollten. — Ob und in wie weit beiderseitige Vorwürfe und Beschuldigungen begründet seien, kann nicht meine Absicht sein hier näher zu untersuchen; ich darf übrigens hier nicht verhehlen, daß beiderseits um so mehr Anlaß zum Widerspruch und zum hitzigen Kampfe in Betreff der Würdigung alter und neuer Disciplinargegenstände überhaupt und unseres zu besprechenden Gegenstandes insbesondere gegeben wird, da die Einen wie die Anderen mitunter Gründe zur Vertheidigung ihrer und zur Bestreitung der gegentheiligen Ansichten vorbringen, die beim Lichte besehen, sehr schwach sind oder ganz untriftig. Da, (um mich auf meinen Fragepunct, den ich zu erörtern mir vorgesetzt habe, zu beschränken), da viele von Denjenigen, welche für den Decalog als Leitfaden der christlichen Sittenlehren sind — sei es für ihn allein oder für ihn in Verbindung mit den andern bekannten Formeln: Hauptsünden, Sünden in den h. Geist, himmelschreiende Sünden, fremde Sünden u. s. w. — darin ihren Gegnern nachgeben zu müssen glaubten, daß sie die alten Catechismen von Canisius, Felbiger rc. nicht in jeder Beziehung für unverbesserlich hielten, son-

dern zugaben, daß wenigstens eine neue Bearbeitung und theilweise Verbesserung derselben für die neuere Zeit Bedürfniß geworden sei und da sie nun diese letztern dringend verlangten: so kamen denn in neuerer Zeit nun und dann einige Catechismen wirklich zum Vorschein, die man nur neue Auflagen jener alten Catechismen nennen kann, wenn auch Manches darin abgekürzt, einiges Wenige zugesetzt und der Ausdruck durchgehends etwas geändert und verbessert worden ist; denn der ganzen Anlage, der Ordnung und dem wesentlichen Inhalte nach sind es dieselben geblieben, handeln z. B. die Glaubenslehren nach dem apostolischen Glaubensbekenntnisse, die Sittenlehren nach den zehn Geboten und den andern oben genannten Formeln ab. Zu diesen Catechismen gehört auch der im vorigen Jahre für die Augsburger Diöcese erschienene Catechismus, welcher den als Jugendschriftsteller rühmlichst bekannten und beliebten Herrn Domcapitular Christoph Schmid zum Verfasser hat, dessen allmählige Einführung im ganzen Königreiche Baiern in der Absicht der höchsten Staats- und Kirchenbehörde gelegen zu haben scheint. Letztere wird aber wohl schwerlich jetzt realisirt werden, da dieser Catechismus schon wegen des darin beibehaltenen alten Planes der einen Partei des Clerus nicht zusagen konnte, und auch selbst die andere Partei in ihren Erwartungen, die sie sich rücksichtlich sonstiger pädagogischer Trefflichkeit von ihm gemacht hatte, sich nicht ganz befriedigt fand.

Es lohnt gewiß der Mühe und ist für Jeden, der das Amt eines Catecheten bekleidet, von Interesse, wenn wir die verschiedenen Ansichten, welche hinsichtlich der Benutzung des Decalogs, als Leitfadens für die Abhandlung der christlichen Sittenlehren obwalten und die Gründe, welche für und wider vorgebracht werden, näher zur Sprache bringen und in Untersuchung nehmen. Vielleicht trägt diese Beleuchtung zur Entfernung und Berichtigung mancher Vorurtheile bei, und zur Beseitigung eines Zwiespaltes der Ansichten und der Gesinnung unter dem Clerus, wel-

cher nur zu häufig die Ursache ist, daß so manches von den Bischöfen projectirte Gute nicht sobald zur Ausführung gebracht, so insbesondere ein Catechismus noch nicht überall eingeführt und streng vorgeschrieben werden kann, der allen billigen Anforderungen entspricht, was doch von außerordentlichem Nutzen wäre, und gewiß von jedem Vernünftigdenkenden sehnlichst gewünscht wird. Wir wollen denn zuerst sehen, mit welchen Gründen die Freunde des Decalogs die Beibehaltung desselben als Compendiums der Sittenlehren vertheidigen. Wagen sie auch nicht recht, in Schriften vor dem litterarischen Publicum damit hervorzutreten, so hört man sie doch hie und da im mündlichen geselligen Verkehre.

1) Da es von größtem Nutzen ist für Jedermann, besonders aber für die Jugend, die Hauptpflichten in einem möglichst kurz abgefaßten Grund- und Umrisse vor Augen zu haben, kein solcher Grundriß aber besser seine Zwecke erreicht und an sich trefflicher ist, als eine von Gott, der höchsten Weisheit selbst, verfaßter, so wäre es verwegen, ja Verkennung und Lästerung der Weisheit Gottes, wenn man behauptete, daß irgend ein anderes Compendium der Sittenlehren besser und zweckmäßiger sei als das, welches durch die göttliche Autorität vorhanden ist. —

2) Der Decalog ist nicht ein blos für das Volk Israel im A. B. berechnetes, dessen niederer Bildungsstufe und Bedürfnissen entsprechendes Compendium der Sittenlehren; nein, es ist auch im N. B. von Christus nicht bloß nicht abgestellt, sondern sogar empfohlen worden.

Christus verweiset den Jüngling, der ihn fragte: „Meister, was muß ich thun, um das ewige Leben zu erlangen?" auf die hh. zehn Gebote, indem er ihm zur Antwort gibt: Halte die Gebote, und gleich darauf beispielsweise einige von den zehn Geboten anführt. Matth. Kap 19.

Auch sagt er an einer andern Stelle, Matth. Kap. 5 V. 17: „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen sei, das Gesetz (hierunter versteht er offenbar die zehn Gebote)

oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen (zu erweitern und zu vervollkommnen). V. 19: „Wer Eins von diesen kleinsten Geboten löset, und die Menschen also lehret, der wird der Kleinste heißen im Reiche der Himmel."

Christus hat aber das Gesetz erfüllt (vervollkommnet), indem er, beseitigend die bloß buchstäbliche Auffassung, die zu der Zeit einzig fest gehalten wurde, die Gebote in einem geistigen Sinne auffassen lehrte, namentlich zeigte, daß in den einzelnen Geboten nicht bloß die äußerlichen Werke, sondern auch die zu diesen hinführenden oder ihnen zu Grunde liegenden Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Begierden verboten seien, (Ihr habt gehört, daß u. s. w. Ich aber sage euch, u. s. w.) und so seinen Aposteln und ihren Nachfolgern im christlichen Lehramte die Weisung und zugleich die Anleitung gab, daß und wie sie die hh. zehn Gebote ihrem Unterrichte zu Grunde zu legen und zu erklären hätten. Wenn darum diese Erklärung und Vervollkommnung der zehn Gebote nur nach der Anleitung Jesu Christi und nach dem Geiste der christlichen Lehre Statt findet, so ist der Vorwurf gänzlich grundlos, daß man die christliche Jugend zur äußern Werkheiligkeit und jüdischer Gesetzesbeobachtung anleite, daß man sie von der Höhe und Reinheit der christlichen Sittenlehre ableite, wenn man ihr die hh. zehn Gebote als Norm ihres Verhaltens vorhielte.

3) Die Kirche hat sich auch im Concil. von Trient, Session 6 Cap. 16 Canon 19 de justificatione für die Geltung des Decalogs im N. T. und also auch für die Beibehaltung desselben als Compendiums der Sittenlehren entschieden, indem sie den Fluch ausspricht über diejenigen, die behaupten, der Decalog des A. B. ginge die Christen nicht mehr an. Auch hat der **Catechismus Concil. Trid.**, welcher die Norm und Richtschnur aller andern Catechismen sein soll, jener Kirchenerklärung genau Folge leistend, den Decalog, und zwar ihn ganz allein, als Leitfaden bei der Abhandlung der christlichen Sittenlehren benutzt.

4) Man darf nicht glauben, daß ein anderes selbstgemachtes Compendium der Sittenlehren dadurch schon gleiches Ansehen mit dem Decalog bekommen werde, daß für jedes einzelne Sittengebot sofort ein Schrifttext aus dem N. T., ein Ausspruch Jesu oder der Apostel, angezogen wird. Mag auch jedes einzelne Gebot für sich dadurch hinreichend autorisirt erscheinen; aber das Compendium als solches, die Zahl und Ordnung der Quelle bekommt keine höhere Autorität. Es ist und bleibt immer ein menschliches Machwerk, was den Kindern ins Gedächtniß eingeprägt und als Norm, wornach sie ihr Gewissen zu erforschen haben, dargeboten wird.

5) endlich. Die überaus majestätische, feierliche, die Gemüther mit heiligem Schauer vor Gott und seinen Gesetzen erfüllende Promulgation der hh. zehn Gebote gibt diesem Compendium etwas so Imponirendes und gibt dem Catecheten, der es als Compendium auch für die christlichen Sittenlehren gebraucht, zu einer so nachdrücklichen und wirksamen Eröffnungs- und Vorbereitungsrede zu seinem sittlichen Unterrichte Gelegenheit, daß man sich vergebens nach etwas Anderem umsehen würde, wodurch man von vornherein den Unterricht so wichtig, die Gebote Gottes so hehr und heilig darstellen und die Kinder in eine so geeignete Stimmung zur Anhörung und Beherzigung des christlichen Sittenunterrichtes versetzen könnte. —

— Laßt uns jetzt gleich diese Gründe prüfen und ihr Gewicht sorgfältig abwägen, bevor wir die Gründe, welche positiv für die Beseitigung des Decalogs als Compendiums vorgebracht werden, kennen lernen. —

Ad 1. Dieser Grund erscheint als gewichtlos und nichtig, wenn man bedenkt, daß Gott den Decalog zunächst nur für die in der Cultur damals so weit zurückstehenden während ihres Aufenthaltes in Aegypten und wegen des nahen Umganges mit den abgöttischen und lasterhaften Aegyptiern ebenfalls in sittlicher und religiöser Beziehung sehr verkommenen und verwilderten Israeliten ver-

faßt hat. Wer läugnet, daß man an ein Volk, je roher und ausgearteter es ist, um desto geringere sittliche Anforderungen machen, daß man insbesondere vorerst sich damit begnügen müsse, daß es — aus äußern sinnlichen Antrieben, Furcht und Hoffnung — der groben äußern Verbrechen sich enthalte, als da sind: Abgötterei, Lästerung des göttlichen Namens, unehrerbietiges Betragen gegen die Eltern, Todtschlag, Ehebruch, falsches Zeugniß zum Nachtheil des Nächsten; daß man ein solches Volk nur nach und nach zu eigentlicher Gottseligkeit und Tugend, zu der gottseligen und tugendhaften innern Gesinnung, zum Handeln aus reinen wahrhaft sittlichen Beweggründen, zur Vermeidung der zu äußern sündhaften Handlungen hinführenden Gedanken und Gemüthsbewegungen u. s. w. bringen, und so zur eigentlichen Sittlichkeit und höhern sittlichen Vollkommenheit erheben könne? Gott sorgte nun zwar auch für die Edleren, Besseren, in religiöser und sittlicher Hinsicht höher Stehenden unter den Israeliten, indem er es an höhern Pflichtgeboten und dem Vorhalten reinerer Beweggründe nicht fehlen ließ, wofür allein das Gebot zeugt, welches von dem Heilande das größte Gebot des Gesetzes genannt wird: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus ganzem deinem Herzen u. s. w.“ Allein für die Masse des Volkes, welche tief stand in religiöser und sittlicher Bildung, war der Decalog berechnet, in welchem selbst jenes größte Gebot des Gesetzes keinen Platz fand. — Wenn man etwa sagen wollte, der Decalog sei als göttliches Gesetzbuch nicht auf die aus Aegypten ausziehende Volksmasse und die dieser etwa zunächst nachfolgenden Geschlechter beschränkt gewesen, sondern habe für alle nachfolgenden Zeiten und Geschlechter — wenigstens bis auf Christus — Bestand und Geltung gehabt, indem ja die zwei Gesetztafeln, worauf die zehn Gebote geschrieben waren, bis zur Zerstörung des Tempels und der Auflösung des jüdischen Staates in der Bundeslade aufbewahrt blieben; nun sei aber doch das Volk Israel (rücks. Juda) in der

Zeit von Moses bis auf Christus nicht auf derselben Stufe der Bildung stehen geblieben, sondern habe sich offenbar im Verlaufe der Zeit, auch in religiöser und sittlicher Beziehung immer mehr ausgebildet und vervollkommnet; es ließe sich also nicht sagen, daß der Decalog bloß nach den Bedürfnissen eines noch ganz rohen und verwilderten Volkes abgefaßt und für ein solches nur bestimmt gewesen sei: — wenn jemand damit mir entgegentreten zu können meint, so bitte ich vorerst, zugegeben meinerseits, daß der Decalog nicht einzig und allein für das aus Aegypten ausziehende Volk Israel berechnet war, zu bedenken, ob die in späteren Zeiten auftretenden außerordentlichen Volkslehrer der Israeliten und Juden, so sehr sie sich auch Mühe gaben, das Volk in religiöser und sittlicher Beziehung zu heben, ihre Bemühungen mit einem besondern Erfolge gekrönt sahen. Der größere Theil des Volkes blieb höchst unwissend und lasterhaft, war es selbst noch, als Christus erschien und Johannes so nachdrücklich und ernst es zur Buße aufforderte; ja die Priester und Führer des Volkes, die angesehensten Lehrer und Vorsteher in Israel waren oft durchgehends noch versunkener, als das gemeine Volk, waren eigennützige, habsüchtige Menschen, übten himmelschreiende Ungerechtigkeiten, unterdrückten Wittwen und Waisen, waren Gottesverächter, Gotteslästerer, verhöhnten und mordeten zuletzt fast alle gottgesandten Männer, obwohl sie Frömmigkeit und heiligen Eifer für das Gesetz Gottes heuchelten, waren Wölfe in Schafspelzen, übertünchte Gräber innerlich voll Moder und Unrath. Wo es mit den Hirten eine solche Bewandtniß hatte, da konnte es mit der Heerde auch gewiß nicht zum Besten stehen. Nun, bei solchem fortwährenden nur dann und wann auf kurze Zeit unterbrochenen religiössittlichen Zustande des Volkes Israel blieb der Decalog immerhin ein den Bedürfnissen des Volkes entsprechendes Compendium der Sittenlehren. Aber auch selbst angenommen, die Forschritte der religiössittlichen Bildung seien beim jüdischen Volke bedeu-

tender gewesen, als ich sie hier nach meiner Ueberzeugung ausgegeben habe, so folgt darum doch nicht, daß es unangemessen und ohne Nutzen gewesen sei, die Gesetztafeln, die nach meiner Unterstellung bloß für ein in religiöser Cultur sehr zurückstehendes Volk zunächst und vorzugsweise bestimmt waren, auch in der Folge der Zeit noch durch Aufbewahrung im Heiligthum im hehren Andenken zu erhalten. In der That, es entsprach dieß durchaus der Weisheit und Güte Gottes; denn diese Gesetzestafeln hielten im fortwährenden lebendigen Andenken den furchtbaren Ernst und die heilige Majestät Gottes mit der er damals in der Wüste dem Volke Israel als den einzigen wahren Gott, höchsten Gesetzgeber und gerechtesten Richter und Bestrafer aller Uebertretungen und seiner Gesetze sich offenbart hatte. — Aber — wendet man jetzt weiter vor — Christus selbst behielt, selbst für die christlichen Zeiten, den Decalog als ein passendes Compendium der Sittenlehren bei; er gab sogar die Anweisung, daß und wie man ihn im Geiste seiner Lehre zu erklären habe. Hier sind wir am zweiten Grunde angelangt. Also

Ad 2. Christus hat allerdings den reichen Jüngling, der ihn fragte, was er Gutes zu thun habe, um das ewige Leben zu erlangen, auf die Beobachtung der zehn Gebote hingewiesen, aber nur darum, weil dieß bis dahin die einzige vorhandene positive Norm des gottgefälligen und für den Himmel verdienstlichen Lebens war, und weil das Gesetz des N. B. die erweiterte und geläuterte Sittenlehre Jesu erst, nachdem Jesus den Tod für die Sünden der Welt gestorben und den Menschen die Gnade des h. Geistes zur Beobachtung seiner höhern und schwerern sittlichen Forderungen verdient und zugewendet hatte, öffentlich und feierlich verkündigt werden und so vollkommene Geltung bekommen sollte. Uebrigens erklärte ja der Herr dem Jünglinge auf das bestimmteste, daß seine heil. Religion die Menschen zu höherer Vollkommenheit führen solle, als die sei, welche in der noch so gewissenhaften Beobachtung der

zehn Gebote bestehe, daß das Christenthum gänzliche Selbst- und Weltverläugnung fordere. — Christus hat ferner allerdings in der Bergpredigt eine Art von Erklärung eines Theiles des Decaloges im Geiste seiner Lehre gegeben, oder richtiger gesagt, er hat einige seiner höhern Forderungen an einige Gebote des Decalogs angeknüpft; indeß so wenig in dem Sinne und in der Absicht, um den Decalog auch für seine neue Heilsanstalt als Norm und kurzen Inbegriff des christlichen Lebens zu bezeichnen und zu sanctioniren, daß vielmehr das gerade Gegentheil in seinem Sinne und seiner Absicht lag. Er wollte nämlich — wie aus der eigenthümlichen Fassung seiner Rede (Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist rc. ich aber sage euch rc.) klar hervorgeht — seinen Jüngern zeigen, daß fernerhin der Decalog nicht mehr als eine solche Norm und ein vollständiger Inbegriff angesehen werden könne und solle, daß er als Gesetzgeber des N. B. mehre und höhere Forderungen stelle. Dieß wird noch ganz deutlich dadurch bestätigt, daß Christus seinen Jüngern Liebe Gottes, des Vaters, Liebe seiner als des zum Heile der Welt dahingegebenen Sohnes, und Liebe gegen einander als die Hauptgebote des N. B. zu wiederholten Malen aufstellt, hauptsächlich im 15 u. 16 Cap. des Evangel. Johannis; ebenfalls dadurch, daß der Heiland sonst manche Sittenlehren vorträgt, ohne sie im entferntesten an den Decalog anzuknüpfen oder sie darunter zu fassen, ja daß er sogar mehre Sittenlehren oder Tugenden so zusammengestellt und gleichsam in einer Formel verbunden hat, daß es den Anschein beinahe hat, als wolle er hierin ein neues Compendium der christlichen Sittenlehren an die Hand geben; ich meine hier die sogenannten acht Seligkeiten (Seligpreisungen), womit die wichtige Bergpredigt eröffnet wird. Nehmen wir noch hinzu, daß auch die Apostel, die besten und untrüglichen Interpreten der Absichten ihres göttlichen Meisters, durch ihr eigenes Verfahren zu erkennen geben, daß es nicht die Absicht Jesu gewesen sei, den Decalog auch

als Compendium der christlichen Sittenlehren zu sanctioniren, indem sie bei dem Vortrage und der Einschärfung der christlichen Pflichten sich nie auf den Decalog zurückbeziehen, nie die Pflichten aus diesem ableiten oder sie an denselben anknüpfen, wie jeder weiß, der die apostolischen Briefe auch nur einmal mit einiger Aufmerksamkeit gelesen hat. — Wenn der Heiland über diejenigen den Fluch ausspricht, welche irgend eines der Gebote Gottes aufheben, und betheuert, daß auch er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, so ist gar nicht einzusehen, wie darin der Decalog als Norm des religiös-sittlichen Lebens im Christenthum erklärt werde. Der Heiland will offenbar damit nur sagen, daß er die Verbindlichkeit der Sittengebote des A. B. nicht aufheben könne und werde. Nun ist es aber wohl lächerlich zu sagen, die Verbindlichkeit gewisser Gebote werde dadurch aufgehoben, wenn sie nicht mehr in dieser oder jener Formel, in dieser oder jener Zusammenstellung und Ordnung vorgetragen und wenn ihnen noch andere Gebote beigefügt werden. Der Heiland betheuerte wahrscheinlich jenes nur um derjenigen willen, die, verleitet von den Leidenschaften ihres Herzens und mißverstehend die Stellen des A. B., die eine einstmalige Befreiung von dem allerdings drückenden Joche der Mosaischen Disciplinar- und Ceremonialgesetze verheißen oder andeuten, sich von dem Messiasreiche die Idee gemacht hatten, daß darin das ihnen nicht minder lästige Moralgesetz Gottes gemildert und theilweise aufgehoben und den sinnlichen Begierden und Lüsten mehr Freiheit werde eingeräumt werden. — So erscheint uns denn auch der zweite Grund, der für die Beibehaltung des Decalogs von Manchen urgirt werden mag, gewichtlos und nichtig.

Ad 3. Um einzusehen, daß der angezogene Ausspruch der allgemeinen Kirchenversammlung von Trient durchaus nicht die Bedeutung habe, daß darin die Beibehaltung des Decalogs als einer Norm und eines Compendiums der christlichen Sittenlehren empfohlen oder gar vorgeschrieben

werde, bedarf es nichts weiter, als den ganzen deßfallsigen Canon zu lesen und dabei etwa in Betracht zu ziehen, was den Vätern dieses Kirchenrathes zu diesem Canon Veranlassung gab oder gegen welche er gerichtet war.

Der Canon (der 19. der 6. Seff. de Iustificatione) lautet so: „Si quis dixerit, nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, caetera esse indifferentia, neque praecepta neque prohibita, sed libera, *aut decem praecepta nihil pertinere ad Christianos*, anathema sit.“ Ein Commentar dieses Canons ist ganz überflüssig. Er ist, wie auch der Inhalt selbst schon genug zu erkennen gibt, gegen diejenigen Häretiker gerichtet, welche den Glauben allein für hinreichend zur Seligkeit erklärten und die Werke des Glaubens gering achteten, welche das Christenthum in den grellsten Gegensatz mit dem Gesetze des A. B. stellten, die Beobachtung der Werke des Gesetzes für bloße Werkheiligkeit ausgaben, den Decalog lästerten und sagten, derselbe habe nichts mehr mit den Christen zu schaffen, habe alle Verbindlichkeit verloren. Ich fürchte einem großen Theile meiner Leser lästig zu werden, wenn ich die Geschichte des Conciliums von Trient zu Hülfe nehmend über diese so bekannte Sache noch nähern Aufschluß verbreiten wollte. Nur das sei mir noch zu bemerken erlaubt, daß es sich mit dem Sinne jener Kirchenerklärung gerade so wie mit dem der oben angezogenen Erklärung Christi verhält: „Wer eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und so die Menschen lehret, der wird der Kleinste im Reiche der Himmel heißen.“ — In der einen wie in der andern wird nur behauptet, daß die Gebote des Decalogs ihre Verbindlichkeit für Christen nicht verloren haben. — Was den Catechismus Conc. Trid. anbetrifft, welcher die christlichen Sittenlehren nach dem Decaloge abhandelt, so ist dieser Catechismus als Muster und Norm höchstens in Beziehung auf das Material und die innere Darstellung und Entwickelung desselben — und zwar mehr für den Unterricht des erwach-

senen Volkes als der Kinder — anzusehen, nicht aber in Beziehung auf die Form, auf den Gang und die Anordnung, deren Abänderung und Anpassung zu den wechselnden Zeitbedürfnissen durchaus frei gegeben werden muß. Er ist auch in der Kirche niemals in Beziehung hierauf als Norm gebend betrachtet worden, indem in fast allen katholischen Ländern mit Approbation der Bischöfe ja auch des Pabstes Catechismen erschienen und eingeführt sind, welche mehr oder weniger von dem Plane und Gange des Catech. Trid. — im Ganzen wie im Einzelnen — abweichen. Es bleibt dem gesagten Catechismus sein hoher Werth und seine Trefflichkeit in vielfacher Hinsicht unbestritten, wenn man auch die Form in unserer Zeit nicht ganz angemessen mehr findet.

Ad 4. Ich muß vorerst in Abrede stellen, daß der Decalog das einzige vorhandene Compendium der Sittenlehren sei, welches göttliche Autorität für sich habe; ich habe oben schon bemerkt, daß die sogenannten acht Seligkeiten (passender sage man Seligpreisungen) auch mit allem Fug als ein solches Compendium angesehen werden könnten, und weil es von Christus dem Herrn herrührt, so hat es dieselbe göttliche Autorität für sich, wie auch der Decalog hat. Wenn man nun durchaus darauf besteht, ein unmittelbar von Gott herrührendes und durch ihn sanctionirtes Compendium für den sittlichen Unterricht zu gebrauchen, so nehme ich gar keinen Anstand zu behaupten, daß ein christlicher Lehrer sich weit eher aufgefordert finden müsse, die acht Seligpreisungen des Herrn als den Decalog zum Leitfaden für die Abhandlung der christlichen Sittenlehren zu machen, denn jenes Compendium entspricht fürs Erste weit mehr dem Inhalte und Geiste des Christenthums, dann ist es auch in der Beziehung geeigneter und dem Decaloge vorzuziehen, weil sich, wie mir wenigstens scheint, alle übrigen im Compendium nicht ausdrücklich aufgeführten Pflichten den darin enthaltenen weit natürlicher und ungezwungener unterordnen oder

an dieselben anknüpfen lassen (siehe weiter unten die Gründe für die Beseitigung des Decalogs). Es sei mir erlaubt, zu dem Ende den Inhalt der acht Seligpreisungen kurz hervorzuheben und nur Eins und das Andre in Betreff jener Anknüpfung anzudeuten. Unter Eins wird die Armuth im Geiste gepriesen d. i. das Freisein von aller unordentlichen Anhänglichkeit an den irdischen Gütern, an Geld und Gut und Ehre vor der Welt; ihm steht entgegen Habsucht, Geiz, jede Ungerechtigkeit, Stolz und Ehrsucht.

Dies ist das Negative, das Positive aber ist: Richtung des Geistes und Gemüthes auf Gott und das Göttliche. Nur dann kann das Herz sich vom Irdischen los machen, wenn es sich auf das Göttliche hinwendet. Wenn man dieses Positive besonders hervorheben wollte, so ließen sich daran passend alle wichtigeren Pflichten gegen Gott knüpfen. Wenn man dieß aber nicht für passend findet, so kann man den Pflichten gegen Gott bloß das erste Hauptgebot des A. wie des N. B. zum Grunde legen: „Du sollst den Herrn Deinen Gott lieben" und die acht Seligpreisungen dann als Commentar des zweiten Hauptgebotes: „Du sollst Deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst" und somit als bloßes Compendium für die Pflichten gegen die Menschen benutzen. Unter Zwei wird die Sanftmuth gepriesen; ihr widerstreitet die Zornmüthigkeit und was diese zur Folge hat. Unter Drei Trauer über die Sünden — über eigene und fremde — über das Böse in der Welt; diese Trauer, wenn sie rechter Art ist, führt zur ernstlichen Lebensbesserung an sich und — so viel man kann — auch an andern. Mit dieser dritten Seligpreisung steht dann in naher Verbindung die vierte: Das unaufhaltsame eifrige Streben nach höherer Vollkommenheit, nach Verbreitung des Reiches der Wahrheit und der Tugend unter den Menschen. Das pflichtmäßige Streben nach Erkenntniß Gottes, der h. Religion, seiner selbst u. s. w. ist eingeschlossen. Unter Fünf wird empfohlen und

gepriesen die christliche Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, von welcher im Decalog keine Rede ist. Unter Sechs die Herzensreinigkeit (der angemessenste Ausdruck im katechet. Unterrichte der heranwachsenden Jugend für diejenige Tugend, die vorzugsweise hier gemeint ist). Unter Sieben Friedfertigkeit und Versöhnlichkeit. Unter Acht christliche Ertragung der Leiden und Widerwärtigkeiten. Die nicht namentlich genannte Nüchternheit, Mäßigkeit, Enthaltsamkeit in jeder Art sinnlicher Genüsse kann unter Eins füglich befaßt werden.

Die pflichtmäßige Fürsorge für das Leben und die Gesundheit — in Beziehung auf sich selbst und andere — findet eine nicht unangemessene Stelle bei der vierten Seligpreisung; wenn damit in Verbindung gebracht wird der Ausspruch des Herrn: „Suchet zuerst das Reich Gottes und alles Uebrige wird Euch zugegeben werden." — Doch, ich will nicht läugnen, daß man bei der Ausführung dieses Leitfadens nicht auch auf einige Schwierigkeiten stoßen werde; es ist auch gar nicht meine Absicht, zu behaupten, daß der Heiland diese acht Seligpreisungen als Compendium seiner Sittenlehren wirklich habe einführen und empfehlen wollen und daß man darum dieselben als solches zu gebrauchen verbunden sei; nein, ich will nur so viel sagen, daß, wo man einmal durchaus darauf besteht, ein unmittelbar von Gott sanctionirtes Compendium der Sittenlehren zu gebrauchen, man besser daran thue, die acht Seligpreisungen, als den Decalog zu wählen. Meine Meinung ist übrigens, daß es durchaus nicht erforderlich, ja von geringem Belange sei, gerade ein so beschaffenes Compendium zu haben. Wenn ein anderes Compendium unter der Autorität der Kirche verfaßt und eingeführt wird — und es bedarf hier nicht einmal der Autorität der ganzen lehrenden Kirche, sondern es reicht für jedes Bisthum die Autorität der rechtmäßigen Organe und Vertreter der allgemeinen Kirche, der mit dem Oberhaupte verbundenen Bischöfe vollkommen hin — so wird es hinreichendes Ansehen beim

Volke gewinnen und es wird letzterem um so weniger in den Sinn kommen, ein solches Compendium gering zu schätzen oder zu tadeln, wenn es selbst ohne viele Mühe zu der Einsicht gelangt, daß die Zahl und Ordnung der Gebote darin nicht willkührlich getroffen, sondern sowohl dem Hauptinhalte und Geiste des Christenthums, als auch den logischen Denkgesetzen gemäß ist. — Damit es das gemeine Volk indeß nicht etwa befremde, wenn es sieht, daß in den verschiedenen Bisthümern abweichende Compendien im Gebrauche sind, so wäre zu wünschen, daß die Bischöfe einer und derselben Nation über einen und denselben allgemein einzuführenden Catechismus sich einigten, was freilich bei der Zerrissenheit unsers lieben Deutschlands wohl ewig ein pium desiderium bleiben wird. — Ob es so nothwendig sei, die einzelnen Gebote des christlichen Compendiums der Sittenlehren in Schrifttexten, in Aussprüchen Jesu oder der Apostel abzufassen, oder ob es hinreiche, nachher bei der Abhandlung dieselben mit solchen Schriftstellen zu belegen, darüber will ich Jedem die Meinung frei lassen, halte es übrigens gar nicht für schwer — besonders in den Briefen der Apostel — für jedes Gebot einen recht kurzen und faßlichen Text — selbst sogar in der Form eines Gebotes — zu finden.

Ad 5. Ist die Promulgation des alttestamentlichen Gesetzes höchst feierlich, majestätisch und so in hohem Grade geeignet, die Gemüther des Volkes zur ehrfurchtsvollen und willigen Annahme zu stimmen, so ist es die Promulgation des Gesetzes des N. B., welche am ersten christlichen Pfingstfeste Statt fand, nicht minder. Der Sturmwind, welcher das ganze Haus erschütterte, wo die Apostel versammelt waren und Tausende von Menschen herbeizog, die feurigen Flammen, womit die Gebote des N. B. — nicht in steinerne Tafeln, — sondern in die Herzen der Menschen eingegraben wurden, die feierliche Rede des Petrus, das Reden der Apostel in verschiedenen Sprachen, die plötzliche Bekehrung der drei Tausend zum Glauben an Christus:

welche wunderbare Erscheinungen und mächtig imponirende Umstände! Wenn der christliche Catechet diese zu Anfange seines Unterrichts über die Sittenlehren recht anschaulich schildert, und nebstdem hinweiset auf den dereinst in den Wolken des Himmels mit großer Macht und Herrlichkeit erscheinenden Gottmenschen als Richter der Welt, welcher über die Beobachtung dieser seiner h. Gesetze die Menschen strenge zu Gerichte ziehen wird: so wird er gewiß eben so tiefen, wenn nicht noch tiefern Eindruck auf die Kinder machen, als wenn er mit der Schilderung der feierlichen Promulgation des Decalogs seinen Unterricht eröffnete. Uebrigens bleibt es ihm ja unverwehrt, und ist ihm überdies zu rathen, zur Verstärkung des Eindrucks letztgenannte feierliche Geschichte als ein sehr anschauliches Document des heiligen Ernstes des göttlichen Gesetzgebers mit zu benutzen.

Hiermit haben wir nun die Gründe, welche für den Decalog als Leitfaden bei der Abhandlung der christlichen Sittenlehren sich vorbringen lassen und von Manchen wirklich vorgebracht werden, zur Genüge, wie ich glaube, gewürdigt. Bei dieser Würdigung ist uns von selbst schon der eine und andere Grund, der positiv gegen den Decalog spricht, in die Augen gesprungen. Außer diesen Gründen aber sind noch mehre andere dagegen, die jetzt noch zur Sprache zu bringen, der Zweck meiner Abhandlung erheischet.

Ein Compendium der Sittenlehren, welches für Kinger brauchbar sein soll, muß erstens zum mindesten alle Haupt- und Grundpflichten, insbesondere diejenigen, welche die Kinder angehen, in guter Ordnung ausdrücklich enthalten, und muß zweitens dieselben auch mit den für Kinder faßlichen und passenden Ausdrücken bezeichnen. Weder der einen noch der andern Forderung entspricht der Decalog.

Ad 1. Der Decalog enthält nicht alle jene Haupt- und Grundpflichten, insbesondere diejenigen, welche die

Kinder angehen. Es fehlen unter andern die Pflichten der Demuth, der Lernbegierde und der Arbeitsamkeit, der Wohlthätigkeit, der Gefälligkeit und Dienstfertigkeit, der Bescheidenheit oder, was hier auf Eins hinauskommt, die diesen Pflichten entgegengesetzten Fehler. Ich wüßte auch in der That nicht, unter welches der zehn Gebote man diese Pflichten rücksichtlich Pflichtverletzungen und Fehler passend subsumiren könnte. In mehrern Catechismen werden sie deßwegen auch ganz übergangen oder nachgeschickt und unter andere Formeln gesteckt. Andere in dem Decaloge ebenfalls fehlende Pflichten werden in den Catechismen an einzelne Gebote angeknüpft oder ihnen untergeordnet, aber in solcher Weise, daß man der Anknüpfung und Unterordnung sofort das Erkünstelte oder doch Unpassende ansieht. So ist z. B. in manchen Catechismen die wichtige Pflicht der Mäßigkeit im Essen und Trinken unter das Gebot: Du sollst nicht tödten, subsumirt worden. Als Verpflichtungsgrund erscheint hier also die Sorge für das Leben und die Gesundheit, welcher die Unmäßigkeit entgegensteht. Es fragt sich aber sehr, ob es nicht besser sei, wenigstens im Unterrichte der größern Schüler einen andern Verpflichtungsgrund an die Spitze zu stellen, nämlich: die Beherrschung und Regelung der natürlichen Triebe, hier des Nahrungstriebes, als von der Würde des Menschen d. i. seiner vernünftig freien Natur, gefordert. In andern Catechismen wird eben diese Pflicht der Mäßigkeit dem Gebote: Du sollst nicht ehebrechen, untergeordnet, z. B. in dem von Overberg. Und man kann sich des Lächelns nicht enthalten, wenn man da lieset:

Was gebietet das sechste Gebot:

1) mäßig zu sein im Essen und Trinken.
2) schamhaft und ehrbar zu sein in Gedanken, Begierden, Worten und Werken.

Als Verpflichtungsgrund tritt hier hervor, — der aber gewiß den Kindern nicht klar wird — weil Unmäßigkeit die schändlichen Lüste weckt und befördert. Ist dieß ein Grund,

der für die Kinder paßt? Wenn aber die Kinder gar keine Verbindung sehen unter gewissen Pflichten und den Geboten, denen sie im Catechismus untergeordnet werden, oder wenn die Verbindung und das Verhältniß derselben zu einander erst bei längerm Nachdenken einleuchtet, ist dann ein Grundriß der Pflichten, wobei dieß der Fall ist, empfehlenswerth? — Das achte Gebot heißt: „Du sollst kein falsches Zeugniß geben wider deinen Nächsten.“ Unter dieses Gebot subsumirt man gewöhnlich nicht bloß die Lüge und Verleumdung — dagegen ist nichts zu sagen — sondern auch Ehrabschneidung, Ohrenblasen, Tadelsucht, Klatscherei. Ist dieses Subsumiren nicht willkührlich? Wenn das siebente Gebot heißt: „Du sollst nicht stehlen,“ und die Catechismen uns sagen, es sei in diesem Gebote zugleich jede Art der Ungerechtigkeit in Beziehung auf die zeitlichen Güter untersagt: wer kann auch hier willkührliche Erweiterung des Begriffes verkennen? — Mit den Gedanken- und Begierdesünden kommt man bei der Abhandlung der Pflichten nach dem Decalog in eine eigne Verlegenheit. Will man nach der Anweisung Jesu bei Matthäus 5. die hh. zehn Gebote erklären und vervollständigen, wie es in den Catechismen gewöhnlich geschieht, so müssen bei jedem der acht ersten Gebote schon die dem betreffenden (geistig aufgefaßten) Gebote zuwiderlaufenden sündhaften Gedanken und Begierden zur Sprache kommen, namentlich beim sechsten Gebote die unkeuschen Gedanken und Begierden, beim siebenten die Begierden nach fremdem Gut, in so fern sie sündhaft sind oder zur Sünde verleiten: wohin denn nun aber mit dem neunten und zehnten Gebote, welche expressis verbis es mit den unkeuschen Begierden und denen nach fremdem Gut zu thun haben? In mehren Catechismen heißt es: im neunten und zehnten Gebote werden alle sündhaften Gedanken und Begierden untersagt. Heißt das nicht, mit dem Ausdrucke ein Spiel treiben? Ebenfalls wird in einigen Catechismen bei der Abhandlung der beiden letzten Gebote oder vielmehr an-

statt dieser Abhandlung ein kurzer Unterricht über das Gefährliche unerlaubter Gedanken und Regungen und über die Art und Weise, sie auszuschlagen und zu unterdrücken ertheilt. So sucht man sich zu helfen. Es fragt sich aber sehr, ob der Inhalt dieser beiden Gebote zu solchem oder ähnlichem Verfahren berechtigt?

Ad 2. Es ist wohl ganz unläugbar, daß einige von den zehn Geboten in Ausdrücken abgefaßt sind, welche für die Kinder nicht passen; ich will nur das sechste und neunte als solche nennen: „Du sollst nicht ehebrechen; Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib.“ Was sollen sich die Kinder dabei denken? Und darf und soll man den Kindern eine deutliche und bestimmte Erklärung davon geben? — In einigen Catechismen ist der Ausdruck: Ehebrechen, in: Unkeuschheit treiben, verändert worden. Weder das hebräische Wort noch auch das lateinische der Vulgata hat diese allgemeinere Bedeutung; auch außerdem möchte es bedenklich sein, in solchen alten Formeln die dem Volke einmal geläufigen und von Alters her gebräuchlichen Ausdrücke willkührlich abzuändern. Aber auch selbst der Ausdruck „Unkeuschheit treiben“ scheint mir — wenigstens für Kinder von 7 — 12 Jahren nicht zu passen. Die Beichtväter wissen, daß die Kinder, selbst wenn man sie über das sechste Gebot auf eine für sie angemessene Weise unterrichtet hat, doch häufig unter Unkeuschheit sich allerlei, nur nicht das rechte, denken und sich über Unkeuschheit anklagen, wo sie etwas ganz anders, z. B. bloßen Muthwillen und Ausgelassenheit oder irgend ein anderes unanständiges Benehmen damit meinen. In solchem Falle kommt aber der Beichtvater nicht selten wegen des nähern Ausfragens in Verlegenheit. Diese wird ihm erspart und bei den Kindern die Unbestimmtheit und Verwirrung der Begriffe, welche höchst nachtheilig werden kann, vermieden, wenn man sich der unangemessenen Ausdrücke ganz enthält.

Bei der bisherigen Darstellung und Beleuchtung der Gründe für, so wie der Anführung der Gründe gegen die

Beibehaltung des Decalogs ist bloß das Verfahren berücksichtigt worden, wenn man den Decalog zum vollständigen Compendium der christlichen Sittenlehren macht und nicht außerdem andere Formeln ihm zur Seite stellt, als da sind: die sieben Hauptsünden, Sünden in den h. Geist, himmelschreiende Sünden, fremde Sünden, die Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit, die acht Seligkeiten. Am Schlusse meiner Abhandlung wäre nun dies anderweitige Verfahren, welches weit gewöhnlicher ist, noch zu prüfen. Diese Prüfung ist aber leicht und bald abgethan. — Wenn es eine ausgemachte Sache ist, daß die Kinder einen möglichst kurz gefaßten Umriß oder ein Compendium der Sittenlehren bedürfen, welches sie streng auswendig zu lernen und wornach sie bei der Beichte und sonst die Gewissenserforschung anzustellen haben, so ist schon sofort diesem andern Verfahren der Stab gebrochen. Denn das liegt doch wohl am Tage, daß alle jene Formeln, mit den zehn Geboten zusammen genommen, kein Compendium mehr genannt werden können. Es kommt noch hinzu, daß die genannten Formeln sich durchaus nicht einander ausschließen. So sind von den Hauptsünden und von den himmelschreienden Sünden mehre offenbar ausdrücklich in den zehn Geboten enthalten, wie z. B. die freiwillige Tödtung, die Unkeuschheit, oder müssen doch bei den zehn Geboten, wenn man anders nicht beim Buchstaben stehen bleibt, zur Sprache kommen, wie z. B. die Zornmüthigkeit, der Geiz, die Vorenthaltung des schuldigen Lohnes u. a.

Die sodomitische Sünde ist nur eine besondere Art der Unzucht. Ebenfalls enthalten die acht Seligpreisungen mehrere Pflichten oder Tugenden, die bei den zehn Geboten oder ebenfalls bei den Hauptsünden nothwendig schon zur Sprache kommen müssen.

Muß es nicht die Kinder verwirren, wenn man sie lehrt, in allen diesen Formeln die Pflichten und Sünden zusammenzufassen und nach ihnen ihr Gewissen zu erforschen? Ferner, wie unpopulär, wie im höchsten Grade

unpädagogisch sind theilweise diese Formeln! Wer das nicht sofort eingesteht, mit dem mag ich gar nicht länger darüber streiten. — Es ist darum in der That sehr befremdend, wie von einem Manne wie Christoph Schmid, dem man, gemäß seinen beliebten Jugendschriften zu urtheilen, pädagogischen Tact nicht absprechen kann, alle diese so unpädagogischen Formeln, die von den meisten neuern Catechismusschreibern mit Recht, wenn nicht ganz übergangen doch nicht mehr der Abhandlung der Pflichten zu Grund gelegt werden, wieder ganz in der alten Manier hervorgezogen und an die Spitze gestellt werden konnten. Seiner Bemühung, eine Art von Zusammenhang unter diesen Formeln heranzubringen und sie miteinander zu einer Einheit zu verknüpfen, merkt man zu deutlich das Studirte und Gekünstelte an. Man fühlt sich versucht zu glauben, daß der Herr Domcapitular Schmid bei der Ausarbeitung seines Catechismus sich nicht frei bewegen konnte.

Ich schließe mit dem aufrichtigen Wunsche, in diesen Blättern etwas dazu beigetragen zu haben, daß der leidige Zwiespalt, der hinsichtlich der Beschaffenheit der Catechismen immer noch obwaltet, wenigstens in einem Hauptdifferenzpuncte recht bald beseitigt werde.

Recensionen.

Romeo oder Erziehung und Gemeingeist. Aus den Papieren eines nach Amerika ausgewanderten Lehrers, herausgegeben von Dr. Karl Hoffmeister. 3 Bändchen. 8°. Essen bei G. D. Bädeker 1834.

Pädagogische Romane gehören nicht zu den gewöhnlichen Erscheinungen unserer Litteratur. Seit Schummels Spitzbart war, den Kaskorbi etwa ausgenommen, eine große Pause, und doch möchte es wohl an der Zeit sein unter dieser in unsern Tagen so beliebten Form manche pädagogische Auswüchse und Narrheiten zu rügen, welche, spricht man sie in Schulschriften aus, dem größeren Publicum nicht zu Ohren kommen, weil es Alles scheut, was nach dem Katheder riecht. Unser Buch ist indessen nicht in Schummels Art geschrieben. Der Scherz, die Ironie, die Satire findet darin keinen Raum, eher der Gegensatz davon, ergreifender Ernst und rührende Schwärmerei. Man darf übrigens dem Verfasser oder Herausgeber gern erlauben, sein Buch einen Roman zu nennen. Wenn nämlich, wie die Dichtlehrer sagen, Aufgabe des Romans ist, das Culturleben in seinen Wirkungen und Erzeugungen in der Tiefe des gebildeten veredelten Herzens abzuspiegeln, und wenn er, was ja daraus folgt, an die epische Dichtkunst sich anschließt, nur mit dem Vorrecht, daß in ihm alle dichterischen Formen liegen und klappern dürfen und wenn das Unentbehrlichste in ihm, nach Jean Paul, eben das Romantische ist, so möchte ich mich fast erdreisten, unserem Werke alle diese Eigenthümlichkeiten und mithin den Na-

men Roman selbst zu vindiciren. Im Mittelpunct steht ein Pädagog, auf welchen eine gebildete Umgebung, eine, wenn nicht berechnete und glänzende, doch verhütende Erziehung, auf welchen die großen Ereignisse der Zeitgeschichte und endlich die Wissenschaften einen so tiefen Eindruck gemacht haben, daß sein ganzes Dasein ein ungewöhnliches Gepräge erhalten hat. Eben dieser Held tritt nun mit seinem vollen Herzen, mit seinem großartigen Wollen, seinem nicht gemeinen Enthusiasmus in Kampf mit der Gemüthslosigkeit, Engherzigkeit und Spießbürgerlichkeit der Gesellschaft. Haben wir hier nicht auf der einen Seite das freie Streben und Thun eines Individuums, welches trotz dem eine Allgemeinheit ist, eine allegorische oder symbolische Individualität, ich will sagen, ein Individuum, worin sich die Menschheit wiederspiegelt, und auf der andern Seite ein hemmendes Schicksal, repräsentirt in der Außenwelt durch leibhaftige Philisterei, in der Innenwelt durch die liebenswürdigste Phantasterei? Ist da nicht Freiheit und Schicksal, Lust und Unlust und sind nicht Worte da und Sätze und eine Briefform, wie in andern Werken der Art? Was fehlt nun noch zum Roman? — Was fehlt noch, wenn endlich auch jenes heißersehnte Ziel eines Alles durchdringenden, belebenden, hebenden Gemeingeistes, sich wie der heilige Graal immer weiter und weiter in die Ferne schiebt, nur umgekehrt wie jener, nicht nach dem Orient, sondern nach dem Occident, und wenn selbst auf den letzten Seiten des Buches noch der verwegene Zweifel gehegt wird, daß vielleicht auch jenseits des atlantischen Oceans, an des Missouris wild bewachsenen Strömungen dieses entrückte Gut nicht zu erhaschen sein werde, obschon eine solenne und christlich geschlossene Ehe hoffen läßt, daß das ins Breite und Allgemeine verschwindende Streben des Helden sich bald in dem engen Kreise des Pflanzers behaglich finden werde. Wäre indessen unser Buch nur ein Roman, würde ich gar Nichts darüber sagen, aber es hat unverkennbar noch einen andern didac-

tischen Zweck, welchen der Vf. besonnen sich gewählt und wodurch es aufhört, ein rein dichterisches Werk zu sein. Ich werde nun hier nicht fragen, in wiefern ein solches Zusammenwerfen scheinbar entgegengesetzter Zwecke beiden oder keinem Eintrag thue, wie aber der pädagogische Inhalt in den Roman hineingesetzt worden und wie er mit schlichten Worten dargestellt laute, zu entwickeln und darüber meine Bemerkungen zu machen, sei mir auf den folgenden Blättern erlaubt.

Wir reden zunächst vom Helden der Geschichte. Er ist, was nicht immer der Fall, in der That die Hauptsache geblieben und gibt dem Ganzen Einheit. Als erwachsener gereifter Mann, der bereits die Hochschule verlassen und schon im Hauslehrerleben seine idealischen Fühlhörner einziehen gelernt hat, wird er eingeführt. Ein rüstiger, nicht unschöner Körper, — früh geweckte weichliche Empfindsamkeit und sehnsüchtiges Hangen, niedergehalten durch heftige körperliche Uebungen, — eine fast über das Maaß angeregte Einbildungskraft, daher hinneigend zum tändelnden unfruchtbaren Spiel mit Bildern und Phantasmen, zur innerlichen Träumerei, — doch begleitet von früh genährter Kraft der Reflexion in dem Grade, daß er selbst durch das Bewußtsein ungewöhnlicher Verstandeskräfte über die Macht seines eigenen schwärmerischen Seelenlebens sich täuscht; — dies sind die wichtigsten Bestandtheile seines körperlichen und geistigen Wesens. Diese alle aber überragt glühender Enthusiasmus für das deutsche Vaterland und der Glaube, berufen zu sein, reformirend in den alten, morschen Bau des deutschen Lebens einzugreifen. Denn diese Begeisterung wurzelt tief in den Erfahrungen seines Lebens. Nicht ohne Lob hatte er es bis zum fünfzehnten Jahre und zum Tertianer gebracht.

Da greift jener Halbgott der Erde, der Kaiser von Elba auch in sein winziges Schicksal ein. Er landet in Cannes und nimmt das verlorne Frankreich wieder an sich. Zwei ältere Brüder unsers Helden eilen zu den Waffen.

Des Vaters stolze Trauer, der Mutter trostlose Thränen treffen nicht das Herz des muthtrotzigen Tertianers. Er beschließt heimlich mitzuziehen, mitzusterben für die gerechte Sache. Eine großartige Freude erfüllt der Brüder Herzen, aber der älteste gedenkt der Mutter, der jüngere des Vaterlandes. Prophetisch erkennt dieser, daß er und sein Bruder fallen werden in der Entscheidungsschlacht. Darum möge Romeo, dann der Aeltern einziger Sohn, zurückbleiben und erben, was sie erkämpft. Auch dann noch bedürfe das Vaterland willenskräftiger Männer, um ihm die Freiheit und das erkämpfte gerechte Dasein sichern zu helfen. Auf diesen Moment in der Geschichte unsers Helden, — gegründet, wie auch der Referent im Morgenblatt anerkennt, auf die allgemeine Volksstimmung in den Jahren der Befreiungskriege, — basirt sich der Character desselben und der Character des ganzen Buches. Auf dieser Grundlage erbaut, wird in ihm der Geist politischer Bewegung in edler, würdiger Gestalt, ohne hirnverbraunte, blutdürstende Auswüchse zu erzeugen, durchgeführt und nachgewiesen, wie das in alter herkömmlicher Weise rostende Leben der Massen ihn verschmähe und auswerfe. Auch in dieser Hinsicht scheint mir unser Werk ein Buch der Zeit. Das Leben unsers Helden aber erhält durch diesen Glauben an seinen höheren vaterländischen Beruf eine ideale Richtung und die Zeit, seine Ideen in die Wirklichkeit hinüberzutragen, scheint ihm mit dem Tage angebrochen zu sein, an welchem er sein Schulamt antritt. Deshalb spricht er in seiner Antrittsrede über die Idee. Vor allem thue sie dem Lehrer Noth. Solle aber das Werk der Erziehung gelingen, müsse dieselbe Idee auch Väter und Mütter, Brüder und Schwestern beleben. Dazu nun fordert Romeo sein Publicum auf, und wir müssen ihn vorn herein bedauern, wenn wir erwägen, daß auch in unsern Tagen noch das bekannte „pecunia primum quaerenda est etc." herrschendes Erziehungsprincip ist, obschon wir seiner Grundansicht mit vollem Herzen beistim-

men. — Vorläufig erscheint ihm freilich Alles verklärt, aber der Gegner hat sich schon gefunden. Sein Idealismus wird feindlich berührt durch die mechanisch-practischen Ansichten seines Collegen L. Dies führt Romeo zu einer Rechtfertigung seiner Meinung, die als eine selbstständige Abhandlung „über die Idee" dem Werke beigelegt ist. Er sucht darin zu zeigen, daß die Ideen nicht nothwendig unklar ergriffen werden müßten, wie sein Gegner voraussetze. Der Mensch müsse nur nicht seinen Ideen, sondern diese ihm angehören. Es komme auf die Weise an, wie die vernünftige Selbstthätigkeit diese Ideale festhalte und sich ihrer denkend, strebend, handelnd bemächtige. — Auch sei die Idee nicht unpractisch, da sie ja zum Handeln antreibe, und könne sie im wirklichen Leben nicht immer angewendet werden, so sei daran nicht die Idee, sondern das Leben Schuld. Es fehle diesem Nichts so sehr, als die Richtung zu dem Höhern hin. Diese müße ihm gegeben werden aber nicht schlagweise, wie durch ein Wunder, sondern in sanften Uebergängen. — Der besonnene Mann werde übrigens nie wähnen, sich aus der Idee Alles construiren zu können, er werde einsehen, daß das Bewußtsein ihrer von der Erfahrung abhängig sei, und daß ihre Anwendung im Leben Berücksichtigung und Klugheit erfordere.

Wenn Romeo durch diese Darstellung seine Gegner nicht überzeugt, so mag es wohl nicht allein an dem bösen Willen der letztern liegen, es fehlt ihr die klare Einsicht in die Genesis der Idee und in den Unterschied der Idee und des Ideals. Wenn er verlangt, daß die Idee nicht den Menschen, sondern der Mensch die Idee beherrschen solle, verwickelt er sich in Widersprüche. Denn, wenn die Idee das Höchste im Menschen, was Anderes soll dann über sie herrschen? Als Erzeugniß der Vernunft ist sie Selbstherrscher. Dem Verstande bleibt nur das Geschäft, sie zu erkennen, zu verstehen und ihre Verunstaltung durch Erzeugnisse der Phantasie abzuwehren. Die Ideale dagegen sind immer mehr oder weniger Erzeugnisse

der combinirenden Einbildungskraft, daher unfähig unmittelbar als Paradigmata des Handelns zu dienen, nur die einfache und darum allgemeinere Vernunftidee kann hier Leiterinn werden.

Unser Held begnügt sich aber nicht, über sein Ideal zu reden, er strebt auch, es zu verwirklichen und wird nun ganz practisch. Auch hat er das Glück, Freunde zu finden, die das ergänzen, was ihm fehlt, oder doch wenigstens wiederholen, was ihm eigen ist. Auch hierin verfuhr der Verfasser unseres Buches mit großer Umsicht. Romeo wird durch seine Freunde zusammen noch einmal repräsentirt, aber da jeder nur eine einzelne Eigenthümlichkeit des Hauptthelden an sich trägt, so zeigt er diese natürlich in größerer Bestimmtheit und Schroffheit. Sabel repräsentirt die süßliche Gutmüthigkeit und schwache Beweglichkeit, die unser Held in sich nur durch seine hohe patriotische Stimmung und die Gewalt seiner Reflexion nieder zu halten vermag. Dahlheim den Zorn über die verfehlte Bestimmung und über die Ideenlosigkeit der Gesellschaft. — Nolten endlich den practischen Sinn. Aber in diesem Arzte steht er rein, unverkümmert durch Phantasmen und klügelnde Ueberlegung da. Er erfaßt immer das Nächste und Rechte, erscheint immer unbedingt, daher bemächtigt er sich auch in Kurzem des ganzen Gemüths, ja fast des Willens unsers Freundes. Er ist der Gelegenheitsmacher im Buche, der Mentor oder Mephistopheles, je nachdem man Amerika, wohin er endlich unsern Helden bringt, für den Himmel oder die Hölle nimmt.

Die Freunde wollen nun das gesellige Leben über seine gewöhnliche, trostlose Langeweile erheben, wollen der Unterhaltung eine geistige Richtung geben und dadurch Erweckung des Gemeingeistes vorbereiten. Auch hat ihre Bemühung einen so guten Fortgang, daß selbst bei Gelegenheit eines Geburtstags-Festes über den Verstand lange Reden gehalten werden und zwar nicht bloß von Männern, sondern auch von einem jungen Mädchen, die durch ihre

Schönheit, ihre leidenschaftslose äußere Haltung und ihren auf den Wirkungskreis und die Gemüthswelt des Weibes berechneten Vortrag unsern Freund besonders fesselt. Der glückliche Anfang ermuntert das Kränzchen, wie sich die Freunde nach ihren Zusammenkünften nennen, zu dem Versuche, einen Bürgerverein zu gründen, damit das, was der Knabe in der Schule lerne, durch das Leben ihm anschaulich werde, und er von dem Privatinteresse zu einem allgemeinen, von dem Egoismus zu dem Gemeingeist sich erhebe. Aber der Versuch, Mitarbeiter zu finden, scheitert. Die besten und verständigsten Bürger erklären, es fehle nicht nur an Willen zu solchen Unternehmungen, sondern auch am Geschick und an politischem Verstande. Eine Rede Romeos an das versammelte, zum Theil aus Neugierde herbeigelockte Publicum soll nun entscheiden. Ihr Thema ist: Ueber die Unzulänglichkeit unseres öffentlichen Unterrichts und unserer häuslichen Erziehung nebst einem Vorschlage. Der Inhalt in Kürze folgender.

Die häusliche Erziehung, nehme man gewöhnlich an, soll den öffentlichen Unterricht, d. h. die Schulerziehung ergänzen, um eine ebenmäßige Geistesbildung zu erreichen. Uebereinstimmung der Schule und des Hauses sei aber unmöglich oder reiche doch nicht hin. Die Schule allein sei nur Unterrichtsanstalt, indem sie lediglich die Ausbildung des Erkenntnißvermögens bezwecke. Aller Einfluß des Unterrichts auf Gemüth und Willen lasse sich zwar nicht abläugnen, aber daß durch den Kopf allein noch keiner ein edler Mensch geworden, brauche nicht bewiesen zu werden. Dem Lehrer bleibe überdies keine Zeit übrig, um den Schüler gemüthlich und sittlich zu bilden, denn die sittliche Bildung beruhe auf Uebung und Gewohnheit. Das Handeln gehöre dem Leben, nicht dem Schulstaube. Selbst das Beispiel des Lehrers wirke sehr einseitig, weil der Schüler ihn immer nur redend, nie handelnd erblicke. Die Schule könne nur das theoretisch vollenden, wozu außerhalb ihrer Sphäre im Practischen der Grund

gelegt worden. — Die Erkenntniß-Bildung für sich habe aber nur wenig Werth, sie müsse sich einem höhern Ziele der Gefühls- und Willens-Bildung unterwerfen. Wie soll nun aber dieß höhere Ziel erreicht werden? Durch Zusammenwirken von Haus und Schule, meine man. Dies sei nicht möglich, denn es sei noch nirgends geglückt, auch sei es thöricht, annehmen zu wollen, daß alle Familien in der häuslichen Erziehung übereinstimmen könnten. Wäre endlich auch dies Zusammenwirken möglich, so würden doch auch dann viele Tugenden des Mannes, wie Muth, Tapferkeit, Vaterlandsliebe, Gemeinsinn im Zöglinge unausgebildet bleiben. Wie sei nun hier zu helfen? — Durch eine öffentliche Erziehung. Die achtbarsten Bürger müßten dazu einen Verein bilden. Ihm werde die Oberaufsicht. Der Zweck derselben sei durch die christliche Sitten- und Religionslehre geoffenbaret. Ueber die Mittel habe der Verein zu berathen, über die Ausführung zu wachen. So müßte Grundlage dieser neuen öffentlichen Erziehung das Turnen sein; denn Zweck des Turnens sei nicht bloß Bildung des Körpers, sondern auch Bildung der practischen Anlagen des Geistes. Gefühl und Thatkraft würden dadurch besonders gebildet. Gefühle für Gottes schöne Natur, für Liebe, Freundschaft, Ehre und Wahrheit, Muth, Ausdauer, Enthaltsamkeit und Mäßigkeit werden genährt. Alles durch Uebung und Gewöhnung. — Durch diese öffentliche Erziehung werde zugleich die häusliche aufgehoben und unnöthig. Und zwar mit Recht, denn das Haus erziehe zur Engherzigkeit, zum Eigennutz, zum Familienstolz, nicht für die großen Interessen des Volks und der Menschheit. Daher müsse die ganze häusliche Erziehung unter die öffentliche gestellt werden. Romeo schließt mit den Worten: „Bildet mir eine kräftige, sittlich und religiös „hochstehende Jugend, die nicht mehr Kenntnisse hat, als „sie anwenden kann, und nicht mehr weiß, als wofür sie „begeistert ist, und sie ist mir hundert Mal lieber, als „diese welken, frühgereiften mit Kenntnissen vollgepfropf-

„ten, allen Sinnesreizen Preis gegebenen Zöglinge weich„lichen Herzens und schwächlichen Willens des jetzigen öf„fentlichen Unterrichts und der sogenannten häuslichen Er„ziehung.

Wie die Rede unseres Freundes auf die ehrenfesten Bürger seines jetzigen Wohnortes gewirkt haben werde, ist vorauszusehen. Ich erzähle es darum hier nicht, sondern erlaube mir zunächst, einige Puncte des eben im Auszuge mitgetheilten Vorschlags näher zu beleuchten.

Wenn zunächst behauptet wird, Schulen seien nur Unterrichts-Anstalten, so scheint mir der Gedanke zu schroff hingestellt, denn es ist nicht möglich, daß das einmal vollständig erkannte Gute nicht sofort das Gefühl anspreche und das Begehren d. h. den Willen errege, und Platon hat in diesem Sinne Recht, wenn er die Tugenden Erkenntnisse nennt. Auch bestätigt dies die Erfahrung.

Jedes große Beispiel entflammt auch in der Erzählung. Bliebe die Erkenntniß desselben immer gleich lebhaft in dem Jünglinge, dann würde er in diesem Wollen fortleben. Die Kraft des Erkennens wird überdies durch unzählige geschichtliche Beispiele belegt. Cäsar bändigte eine aufrührerische Legion durch das einzige Wort „Quirites“. Brutus, Manlius bezwangen das Vaterherz durch Reflexionen über die Nothwendigkeit, das Gesetz aufrecht zu erhalten. Alles Neue und Große trat zuerst unter der Form der Lehre in das Leben, selbst das Christenthum. Columbus entdeckte Amerika bestimmt durch seine Erkenntniß, niemand hatte ihn an das Entdecken gewöhnt. Durch einen großen Gedanken ergriffen wurde Johanne d'Arc eine Heldin, ja der verweichlichte, entsittlichte Bruder Ludwig's des Vierzehnten, der Herzog von Orleans ritt in die erste Schlacht, als sei er unter einem Kugelregen groß gewachsen, weil er erkannte, was ihm zieme, und dieser Erkenntniß gemäß es wollte. Und wenn das Erkennen so ohnmächtig ist, wie kann unser Redner hoffen, auch nur hoffen, den Willen seiner Mitbürger durch Worte zum Handeln zu bestimmen?

Gefühl und Handeln, sagt der Redner ferner, könne man nicht im Schulstaube bilden, denn das Handeln gehöre dem Leben. — Schon der erregte Staub beweiset, daß auch die Schulstube ein Ort ist, wo gehandelt wird; freilich, je größer der Staub, desto weniger im Sinne der Schule. Daß aber Romeo meint, der Schulmann handle nicht, er rede nur, und das Reden aus der Kategorie des Handelns ausschließt, ist eine grob sinnliche Ansicht, der ähnlich, die der pflügende Bauer hegt, wenn er den Gelehrten einen Müßiggänger nennt. Auch kann der Lehrer wirklich mehr thun, als der Redner ihm einräumt, selbst den Sinn der Mäßigkeit und Gerechtigkeit kann er üben, indem er den Schüler gewöhnt, in seinen Urtheilen gerecht und mäßig zu sein. Tugenden wie Aufopferungsfähigkeit, Unparteilichkeit, Gerechtigkeit machen sich sogar ohne des Lehrers Zuthun im Kreise der Schüler geltend, und selbst der Gemeinsinn, sich stützend auf einige Freundschaft, bleibt nicht aus. So werden Gemüth und Willen durch die Schule vielfach angeregt, weil eben Schule und Leben für den Schüler nicht zweierlei Ding ist. Schülersein heißt für ihn Leben. Alles Leben außer der Schule und der Beschäftigung, die sie ihm bietet, ist für ihn nur Erholung. Wird nun von der einen Seite gesorgt, daß er der Schule immer ganz angehöre, und darin können die Lehrer sehr viel thun, — und von der andern Seite, daß die Erholung mit jenem Schulleben nicht in Widerspruch trete, dann wird der Schüler in der Schule selbst erzogen. Die Einwirkung der Aeltern bleibt meistens nur eine verhütende, negative. Zwingt nicht die Schule den Schüler zur Ausdauer, übt sie nicht sogar durch öffentliche Vorträge und Prüfungen den Muth, den besonnenen meine ich, der doch der beste ist? — Das Wichtigste aber ist, daß die Schule den Schüler gewöhnt, seine Pflicht zu wollen; diese Gewohnheit geht gewiß mit ihm in das bürgerliche Leben über.

Ferner ist es unwahr, wenn unser Redner meint, daß

Zusammenwirken zwischen Schule und Haus nirgends wirklich sei. Es gibt noch Aeltern, die es einsehen, daß sie sich mit der Schule nicht in Widerspruch setzen dürfen, soll die Bildung des Sohns gedeihen, und da, wie ich oben nachwies, die Mitwirkung des Hauses eine mehr negative ist, dürfte die Uebereinstimmung darin nicht so selten sein. Auch klingt es parador, die häusliche Erziehung von der öffentlichen durchaus abhängig machen zu wollen. Zum Theil wird sie es dadurch, daß der Knabe eine öffentliche Schule besucht, indem sie sich nun genöthigt sieht, an die Forderungen der Schule sich anzuschließen; wollten aber unsere jetzigen Ministerien des Unterrichts die häusliche Erziehung vernichten und nur eine öffentliche gelten lassen, dann müßten sie vorher die ganze neuere Geschichte, sammt ihrer Basis, dem Christenthum, ungeschehen machen, sie müßten die Monogamie über Bord werfen, müßten Vater- und Mutterliebe ausrotten, müßten alles spartanisch und platonisch machen, müßten endlich am Thore eines jeden Erziehungsinstitutes eine Köpfmaschine aufstellen, um die widerspenstigen Köpfe rumpflos zu machen, und bald würde der Gesetzgeber als letzter Vater und Hauserzieher sich selbst guillotiniren.

Nichts desto weniger hat unser Redner Recht, wenn er behauptet, daß die häusliche Erziehung nur zu oft Alles vernichte, was der öffentliche Unterricht gut mache und daß Gymnasien und Universitäten gar manchen Vorwurf tragen müssen, der gerechter die häusliche Erziehung träfe; doch kann auch nicht abgeläugnet werden, daß die Ausbildung des Gefühls und selbst des Willens unendlich leiden würde, wollte man die häusliche Erziehung in der öffentlichen aufgehen lassen. Selbst die patriotische, aufopferungsfähige Gesinnung pflanzt sich in den Familien neuerer Zeit eben so fort, wie einst in den Familien der Decier und Catone. Auf der andern Seite beweisen gerade die Ausnahmen, daß der Eindruck des Familienlebens nicht unbesiegbar ist.

Wenn endlich der Redner meint, daß Liebe und Freundschaft, Gefühl für Ehre und Wahrheit auf dem Turnplatz eine höhere Anregung fänden, wie im Lehrzimmer, so irrt er wohl; man kann ihm höchstens einen gleichen Einfluß zugestehen. Auch hier hängt fast Alles von der Führung ab, die der Zögling erhält. Wird übrigens auch seine Muskelkraft größer, so ist doch das Wichtigste, Lebensmuth, nicht eine nothwendige Folge davon, eben so wenig ist erwiesen, daß derjenige, welcher mit Ausdauer turnt, auch beharrlich sein werde im Actenlesen oder in der Durchsicht von Schülerarbeiten oder ähnlichen Beschäftigungen. Nicht einmal Kriegsmuth lehrt der Turnplatz, am wenigsten den passiven unserer Zeit, welcher in der That ein höherer ist, als der der Alten, in wiefern er ja lediglich von der Kraft des Willens abhängt, ohne von dem Zornmuth unterstützt zu werden. Hätten die gymnastischen Uebungen wirklich das moralische Gewicht, welches unser Redner ihnen beilegt, dann müßten die Gladiatoren der Römer die trefflichsten Leute gewesen sein. Oder sollen sie etwa die Musterbilder unserer Jugend werden? Mit einem Worte, Turnübungen sind nützlich, ja nothwendig, aber die Ueberschätzung um so gefährlicher, je größerer Mißbrauch möglich ist. Und würde nicht dem Bürgervereine, welcher den Mißbrauch verhüten soll, selbst die Einheit der Gesinnung fehlen? Gesetzt auch, man vereinigte sich über die obersten Grundsätze, so hätten sich doch die Mitglieder in diese Grundsätze nicht eingelebt. Auch könnte der Verein kaum anders auf die Jugend wirken, als durch das Wort, mithin wieder durch das Erkennen, was ja nach dem Verfasser unfähig ist, den Menschen zu bilden. — Ich kehre nun zum Referat über unser Buch zurück.

Die Rede verhallt wirkungslos. Nolten meint, unser Held müsse practischer werden. Der Realismus taucht auf. Unser Held fängt an zu schwanken. Vielleicht sei alle vom Practischen abgewendete Gelehrsamkeit gelehrter Kram. In diesem Sinne verhandelt er über die Schulre-

den, und stellt sie den Kanzelreden so an die Seite, daß er diesen das geistliche, jenen das sittliche Element des Lebens anweiset. In sich selbst aber findet er keinen Frieden. Eine Reise nach Paris soll seinem Herzen Luft machen, aber sie macht ihn noch unzufriedener, denn er findet sich als einen Fremdling in der Natur. Nach der Rückkehr wirft er sich fast ausschließlich auf die Philosophie, und versäumt nicht, sich in einer Abhandlung über die Nothwendigkeit des philosophischen Unterrichts auf Gymnasien überhaupt auszusprechen. Nicht Philosophie, sagt er darin, sondern das Philosophiren solle gelehrt werden, denn wenn auch der Unterricht in der Sprach- und Größenlehre das Denkvermögen schärfe, so bringe er doch die Gesetze des Denkvermögens nicht selbst zum Bewußtsein, aber Bildung des Verstandes durch das Allgemeine sei ja selbst nach Aristoteles höchster Zweck alles Unterrichts. Nur müsse man nicht acroamatisch, sondern heuristisch verfahren. Auch theilt er eine Probe seines Verfahrens mit. Trotz dem aber, daß unser Romeo mit großem Eifer lehrt, scheint ihm sein Dasein doch nur ein verfehltes, wofür ihn eben nur die Philosophie und die Lesung des Platon Ersatz bietet. Auch die Intriguen und Anklagen seiner Collegen tragen dazu bei, ihm seine Stellung zu verleiden. Natürlich schließt er sich um so wärmer an seine Freunde an, und Nolten, d. h. die rein practische Lebens-Ansicht, gewinnt von jetzt an immer mehr Raum in ihm. — Nolten's Kampf gegen den gesammten philologischen Unterricht beginnt. Denn der Natur gemäß sollen wir leben. Seiner Natur nach soll also der Mensch unterrichtet werden. Er habe einen Geist in sich, eine Welt außer sich. Beide soll er kennen lernen, mithin die Muttersprache und die Philosophie, die Naturwissenschaften und die Geschichte. Ihm wird von den Schulmännern mancherlei entgegnet, nur der unmittelbare pädagogische Nutzen, beruhend auf der Beschäftigung mit einem nahe liegenden, überschaulichen, geistige Ausschweifungen verhindernden, und dabei

dennoch alle geistigen Kräfte in Anspruch nehmenden Gegenstande, dieser unmittelbare Nutzen wird nicht hervorgehoben und deßhalb erringt der Realist zuletzt mit der Beschränkung den Sieg, daß die Geschichte den innern Naturgeboten äußere zufällige Bestimmungen ansetze, und daß, so lange der europäische Gesellschaftszustand noch mit einem Wuste roher, erkünstelter Bestimmungen beschwert sei, er es nicht erlaube, dem jetzigen Europa die Erinnerung an eine natürliche, edle Menschheit zu entziehen. Das Studium der Alten schütze die Europäer, Chinesen zu werden. Wenn auch die Philosophie dasselbe zu leisten vermöge, so gäbe es doch noch keine, die man statt der Philologie auf Gymnasien einführen könne, weil Alles in lächerlicher Systemsucht zerfahre. Aber die Bedeutung des philologischen Unterrichts müsse sich mit zunehmender Cultur vermindern und der philosophische Unterricht endlich sein Surrogat verdrängen.

Bevor übrigens Romeo und seine Freunde zu diesem Resultat gelangen, hat seine Wißbegierde ihn schon in ein neues Studium, das der Naturwissenschaften, hinein getrieben. Humboldt's Bekanntschaft, tiefgefühlte Unwissenheit, Noltens unmittelbare Einwirkung, endlich das Wiederfinden jenes beredten Mädchens, welches die Natur und die Blumen liebt, haben den Entschluß in ihm zur Reife gebracht. Auch entfaltet sich ihm jetzt erst, wo er durch eine schöne Seele und ihre harmonisch philosophische Bildung angeregt wird, das Höchste in der Philosophie und Pädagogik. Das Ziel aller Erziehung sei die Selbstthätigkeit. Zielpuncte der Selbstthätigkeit aber, gemäß der Organisation des Menschen, das Wahre, Gute und Schöne. Die höchste Blüthe dieser geistigen Dreieinigkeit, die Religion. Die selbstständige Erkenntniß solle zum Wahren, das selbstthätige Gemüth zum Schönen, und die selbstthätige Willenskraft zum Guten hingeführt werden und später selbstständig hinstreben. Innerlich könne aber der Mensch

nur durch Selbstthätigkeit, äußerlich nur durch das öffentliche Leben zu jenem idealen Ziele gelangen. Fasse man dieß Alles in Eins zusammen, so werde der höchste Grundsatz der Pädagogik kein anderer sein, als „Bildung des Menschen zum selbstständigen Wirken „für die Ideen des Wahren, Guten und Schönen „im öffentlichen Leben seines Volkes."

Wer würde, entgegnet Referent, diesem Grundsatze, der das didactische Resultat des ganzen Werkes ist, im Allgemeinen nicht beistimmen? Aber wenn gesagt wird, daß der Mensch äußerlich nur durch das öffentliche Leben zu jenen idealen Zielen gelange, so bedarf dieß wenigstens einer Einschränkung und Berichtigung. Bedächte der Verfasser, daß jeder, selbst der Geringste, wenn er in seinem Kreise ganz ist, was er sein soll, auch ohne bewußte Beziehung auf das Gesammtwohl, doch dieß unbewußt fördert, und wollte er unter seinem Leben für das Oeffentliche, ein solches vollendetes Leben im eigenen Kreise verstanden wissen, so wäre sein Grundsatz wenigstens dem Inhalte nach wahr. Allein unser Verf. fordert in der That, daß jeder Mensch, der männliche, wie der weibliche, unmittelbar und unabläßig Theil nehme an den Interessen des Staates und des gesammten Volkes und mit Bewußtsein dahin strebe, das Staatswohl durch gute Gesetze und durch Aufrechthaltung derselben zu fördern. Heißt das etwas Anderes verlangen, als er soll sein, wie ein Bürger von Athen in den Zeiten der goldenen Tage, oder wie ein Römer der Republik. Ich frage dagegen nur zweierlei: vermag das heute Jeder und versteht es Jeder?

Nicht Jeder vermag es. Die Freistaaten des Alterthums verdankten es den Millionen ihrer Sclaven, daß sie nicht eine Beute der Obdachlosigkeit, der Blöße und des Hungers wurden. Da schuf sich der Mächtige einen Himmel auf Erden, weil er keinen andern hoffte; das Christenthum hat Alle angewiesen, im Schweiße ihres Angesichts ihr Brod zu essen. Nur der Patriotismus erhob

den freien Menschen des Alterthums über den Egoismus, der neuere hat Etwas, was noch über das irdische Vaterland hinausliegt. Dies jenseitige zieht ihn von dem irdischen Vaterlande ab, öfter noch die physische Noth.

Wenn nur Selbstthätigkeit für das Vaterland Vaterlandsliebe erzeugt, woher soll sie den Meisten kommen? Wer kann unmittelbar für dasselbe handeln? Der hochgestellte Beamte, der Deputirte. Aber constitutionelle Einrichtungen fördern auch in Deutschland den Gemeinsinn nicht, sagt der Verfasser. Natürlich, der Wähler sind nur wenige, der Gewählten noch wenigere. Der Meisten Thun bleibt also dem Vaterlande fern. Glücklicher Weise kann aber diese Liebe auch in der Gesinnung wurzeln, ohne gerade ununterbrochen sich zu bethätigen. Diese Gesinnung zu wecken ist Aufgabe der Erziehung. Auch ist sie dem neueren Europa nicht so entflohen, wie der Verfasser meint, sondern sie erzeugt sich auf natürlichem Wege immer wieder von selbst. Gegenseitige Opfer zwischen Regierenden und Regierten erzeugen eine festere Anhänglichkeit als alle künstlichen Mittel, und die monarchische Gestaltung fast aller neuern Staaten begünstigt dieß, denn die Liebe hat nun ein sinnliches Object gefunden. Daß diese Anhänglichkeit in rührender Gestalt und christlicher Innigkeit durch die ganze neuere Geschichte hindurch sich bewähre, getraue ich mir nachzuweisen, obschon sie nicht auf dem Markt und den Straßen sich breit macht, und ob sie schon in langen Friedenszeiten oft ganz verschwunden zu sein scheint.

Aber nicht genug, daß nicht jeder Gelegenheit hat, seine Selbstthätigkeit dem öffentlichen Leben zu widmen, es verstehen es auch die wenigsten. Ist es nicht seltsam, daß man zugiebt, Philologie, Philosophie, kurz alle Wissenschaften, Künste und Gewerbe verstehe nur der, der sie erlernt und geübt, aber doch die Pädagogik und die Staatskunst wenigstens in der Praxis davon ausnimmt? Keiner der heutigen Menschen glaubt, daß er die Geschicklichkeit zum Erziehen und Regieren entbehre, obschon ein Nach=

bar dem andern sie abspricht. Und doch lehrt die Geschiche und selbst die Tageszeitung, daß Wenigen der Geist gegeben ist, die Uebrigen aber nur nachtreten.

Wenn also, wie ich gezeigt zu haben glaube, nicht Jeder sein Leben der Wohlfahrt des Allgemeinen widmen kann, noch auch es versteht, so wird sich wohl ergeben, daß der vom Verfasser aufgestellte Grundsatz der Erziehung durch den Beisatz „zu dem öffentlichen Leben seines Volkes„ ein sehr einseitiger geworden ist, indem er nur für den künftigen Staatsbeamten Geltung hat.

Was ferner den Helden unsers Buches betrifft, so muß ich bemerken, daß er gerade durch diesen Anspruch an die Oeffentlichkeit in eine unselige Spannung mit allen europäischen Verhältnissen gesetzt wird. Ueberdies tragen Undankbarkeit der Schüler, Nichtachtung der Aeltern und wie es ihm scheint auch des Publicums, ferner die Vorstellung von der gedrückten äußern Lage fast aller Schulmänner dazu bei, sein Gemüth zu verstimmen und für idyllische Schilderungen fremder Verhältnisse empfänglich zu machen.

Derselbe junge schon seit Jahren in Amerika angesiedelte Deutsche, dem unser Buch die Rolle überträgt, den oben angeführten Streit über die Nothwendigkeit des philologischen Unterrichts zu entscheiden, greift auch hier bestimmend und anregend ein. Mit glühenden Farben, fast im Geschmack der Mythe vom goldenen Zeitalter, schildert er die Glückseligkeit des Pflanzers am Missouri. Wie einfach, wie unverkünstelt, wie sorglos lebe er. Da gebe es weder Arme noch Bettler. Sei auch der Mensch an und für sich nicht besser als in Europa, so werde er es doch durch die Natur und die Gesellschaft. Dagegen sei in Europa eine ächt menschliche Bildung im Allgemeinen unmöglich. Alle Bildung liege hier ausschließlich im Intellectuellen, der eigentliche Mensch, sein Streben, sein Thun bleibe ungebildet. Die europäische Scheinbildung diene nur, mit eingelerntem Wissen zu prahlen, und setze den Menschen mit

der Zeit in Widerspruch, denn neben der wirklichen bestehe immer noch eine besondere abgeschlossene Gedanken- und Empfindungswelt. Daher sei der Europäer entweder ein gemeiner Sinnenmensch, oder ein vom Leben abgezogener Gelehrter, entweder mit sich selbst in Zwiespalt oder ein unheilbarer Schwärmer. Dies gelte besonders von uns Deutschen. Ueberhaupt erziehe nicht das Lernen sondern das Thun, (wer also lernt, thut nichts), darum sei ohne ein democratisches Element, ohne Freiheit der Rede und Presse, nirgends Bildung möglich. Aber auch die Natur erschwere die Bildung in Europa. Es leide an Uebervölkerung. Diese lasse die sittliche, politische und religiöse Cultur nicht gedeihen. Nur der Ackerbau veredle, das europäische Manufacturleben dagegen sei das Grab der Civilisation. Mit der Uebervölkerung sei die Armuth, die Mutter der Verbrechen, unzertrennlich verbunden. Sorgfältiger Schulunterricht mache den Verbrecher nur größer. Nur die Verbesserung der äußern Lage könne hier helfen. Nahrungssorgen verhinderten die Bildung. Umsonst rufe man in Deutschland der Jugend zu, nach freier Bildung zu streben; die Noth spotte dieses Rathes. Auch sei es für den Gelehrten selbst sehr schwer, ein ordentlicher Mensch zu werden. Die nothwendige Beschränkung auf ein Fach bewirke, daß sie ihre Größe nur im Kleinlichen zeigen könnten. Das mache sie selbst kleinlich, penible, häklich, engherzig. Trotz ihrer Humanitätsstudien würden sie inhuman. Gegen diese zahllosen Uebel gebrauche man zwei sehr verschiedenartige Trostgründe. Man sage: in Deutschland sei doch noch kein Mensch Hungers gestorben. Aber was liege am Leben des Thiers, wenn der eigentliche Mensch im Thier todt sei. Der andere Trostgrund verweise auf die jenseitige Seligkeit. — Umsonst, da den Europäer das irdische Leben so schlecht mache, daß er den Anspruch darauf verliere u. s. w.

Dies sind in Kürze die Ansichten des deutschen Amerikaners, und Romeo gesteht, daß sie ihn zur Vernunft ge-

bracht, daß sie seine Pädagogik abgeschlossen. Er sehe ein, von der durch die gesellschaftliche und natürliche Lage dem Menschen abgenöthigten Thätigkeit hänge der innere Mensch ab. Diese Ansicht des Menschenlebens könne zwar entwürdigend erscheinen, weil sie eigentlich die menschliche Freiheit aufhebe. Aber es ist, fährt er nun fort, es ist eine ganz entgegengesetzte Weltansicht, ob wir uns selbst dem Sittengesetz gegenüber beurtheilen, oder Andere — und demnächst uns selbst als Objecte der Erziehung betrachten. Nach jener idealen Ansicht betrachten wir uns als freie, ewig selbstständige Geister; nach dieser natürlichen Auffassungs-Weise nehmen wir den Menschen als ein Naturproduct, welches zwar eine innere Selbstständigkeit hat, die aber von Außen her ganz und gar bestimmt werden kann. — So bleibt unser Held im Allgemeinen seinen ersten pädagogischen Ansichten treu, nur hat er dazu noch eingesehen, daß in Europa eine Erziehung nicht möglich sei. In Amerika hofft er allein noch seinen Plan zu realisiren. Dahin zieht es ihn unwiderstehlich, und der Leser begreift dies noch leichter, wenn er beachtet, wie die Vorstellung der Armuth seines Lehrerlebens ihn in ein schwärmerisches Verhältniß der Entsagung zu seiner Geliebten gebracht, und daraus nun in Folge des Beschlusses, auszuwandern, das Natürliche, nämlich eine Ehe, hervorgeht.

Für den Referenten wäre nun noch zweierlei zu thun übrig. Erstens, eine Beleuchtung der trostlosen Ansicht über die Macht der Schule in Deutschland, und dann eine Beleuchtung des Widerspruchs zwischen der freien Selbstbestimmung des Menschen und seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft und der Natur. Daraus müßte es sich entscheiden, ob dem Pädagogen noch einige Hoffnung in Europa übrig bleibe, oder ob eine umfassende Pädagogen-Colonie in den Westländern Nordamerika's zu projectiren sei.

Zuerst bemerke ich, daß die Pädagogik sich wohl nicht damit befassen kann, die Verhältnisse anders zu machen, als sie sind, sondern daß ihre Aufgabe ist, ihre Regeln

den bestehenden Verhältnissen anzupassen. Unser Buch lehrt aber die Verzweiflung an den europäischen Zuständen. Es könnte mir zwar jemand einwenden: es sei nicht ausgesprochen, ob der Verf. diese Ansicht als Wahrheit geltend machen wolle. Ich antworte, Wahrheit der Grundidee bleibt wohl für ein didactisches Werk erstes Gesetz. Es steht deshalb Jedem zu, nach der Wahrheit dieser Grundidee zu fragen. — Gewiß ist aber, daß diese trostlose Ansicht auf jeden Pädagogen niederschlagend wirken müsse, schon darum ist es Pflicht jedes pädagogischen Schriftstellers, eher mit den Verhältnissen zu versöhnen, als mit ihnen zü entzweien.

Der Tadel, den der Verf. über das deutsche Leben ergießt, ist leider nicht ganz unwahr, aber ist die Uebervölkerung nicht eine Folge freier Institutionen, der Gewerbefreiheit namentlich und der Aufhebung der Hörigkeit? Jede Freiheit, auch die der Presse erzeugt Uebel, aber werden nicht alle Vernünftigen trotz dem zugeben, daß es besser sei, dem Menschen eine freie Entwickelung zu gönnen, als ihn durch Zwang gut zu machen, weil die erzwungene Tugend keine ist?

In den bevölkerten nordamerikanischen Provinzen zeigt sich die europäische Verderbtheit in einem noch viel grellern Lichte und keine Spur von jenem höhern Aufschwunge der Gemüther, den Deutschland der Wissenschaft und besonders der Kunde des Alterthums verdankt. Ferner muß die Wuth, politisch thätig zu sein, da sie ja nur bei den wenigsten befriedigt werden kann, den Amerikaner unglücklicher machen, als den Europäer seine zwei Welten, die ideale und die wirkliche, weil hier eher eine Lösung des Widerspruchs möglich ist, wie dort eine Befriedigung des politisch Zurückgestoßenen.

Die gräuelvollsten Zeiten der Geschichte zeigen im Einzelnen die menschliche Tugend in ihrem erhabensten Lichte. Wenn nun der Mensch nichts ist, als ein durch die geselligen und natürlichen Zustände Gemachtes, wie konnte in solchem Wust der Sünde das Gute sich erhalten?

Die Armuth ist mehr ein Endergebniß der Faulheit und Lüderlichkeit als unverschuldeter Hilfslosigkeit, obschon auch diese sich häufig findet. In Amerika wird das nicht anders sein. Sorge für den Erwerb stört allerdings die Theilnahme an dem Gemeinwohl, aber sie macht nur den unglücklich, der diese Theilnahme für ein Glück hält, und für ein unentbehrliches Gut.

Der Vorwurf des Inhumanismus mag manchen Humanisten treffen, aber dies liegt darin, daß an ihm die Zwecke des Gymnasial-Unterrichts, welche allgemeine Bildung als Grundlage der speciellen verlangen, nicht in Erfüllung gegangen sind. Auch geräth hier der Verf. mit sich selbst in Widerspruch. Er soll engherzig werden dadurch, daß er nur eine Wissenschaft treibt, und doch wird an vielen Stellen der Wissenschaft aller Einfluß auf Gemüth und Willen abgesprochen.

Die einzige Rettung gegen den europäischen Jammer scheint mithin doch in der Allgemeinheit der Gymnasial-Bildung zu liegen, zumal da jener Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und seiner Abhängigkeit von der Gesellschaft und Natur sich sehr einfach dadurch löset, daß alle Einwirkung der Gesellschaft wie des Erziehers auf den Zögling durch das Erkenntnißvermögen vermittelt werde. Das Erkennen wirkt auf das Gefühl, das Gefühl auf den Willen. Der Wille aber ist frei im Bösen, wie im Guten. Auch wer einem Beispiele folgt, hat es zuerst erkannt und zur Befolgung seine Zustimmung gegeben. So komme ich denn zum Schluß wieder auf die hohe Bedeutung des Erkenntnißvermögens zurück, und damit wäre zugleich die Hoffnung gerettet, daß Unterrichten doch wohl Manches zur Bildung des Menschengeschlechtes beitragen könne, indem auch Lehren und Lernen eine Thätigkeit genannt zu werden verdient, und nicht allein das freilich lärmendere Treiben politischer Bewegung, daß mithin Uebung der Selbstthätigkeit dem Schüler nicht entstehen könne und in ihrem Gefolge Bildung des Gefühls und

des Willens. Das öffentliche, wie das bürgerliche Leben werden aber dann am besten gedeihen, wenn jeder in seinem engen Kreise seine Pflicht thut und jede schon den Alten so verhaßte πολυπραγμοσύνη vermeidet. Daß aber der Gebildete in dem Kreise seiner Pflicht die Ideen des Wahren, Guten und Schönen wiederzufinden und darin zu bewahrheiten verstehe, dieß möge der Zweck der allgemeinen Erziehung sein.

Kruhl.

Der dreieinige Pantheismus von Thales bis Hegel, dargestellt von Dr. P. Volkmuth. Köln bei Lumscher 1837.

Die vorliegende Schrift zählt Referent unter die vorzüglichern Arbeiten, welche der philosophirende, und namentlich speculirende Denkgeist seit lange zu Tage gefördert hat, und er ist keinen Augenblick zweifelhaft darüber, daß sie eben deßhalb anfänglich von den meisten Literaten, die sie öffnen sollten, mit seltsamer Miene werde bei Seite gelegt, dann aber auch wegen einiger erübrigenden Scrupel wieder werde zur Hand genommen und durchblättert, endlich aber mit einer ernstlichen Begier von Vielen werde durchstudirt werden; denn das war in der philosophischen Welt bis heran gewöhnlich das Loos der tiefst durchdachten Werke, indessen die Oberflächlichkeit der meisten Werke in dem ungemeinen Applausus einer immer tumultuarischen Menge recht bald das Ende ihres Ruhmes und ihres Einflusses erreicht sah.

Das Werk öffnet originelle Aussichten und Ansichten in bedeutender Anzahl, und bezeichnet der Speculation eine Basis und eine Art des Fortschrittes, welche dem speculirenden Theile unter den Philosophen jedenfalls eine sehr interessante Erscheinung sein müssen; denn es ist nicht bloß der Pantheismus in seinem äußern und innern Wesen in dieser Schrift mit Umsicht und Tiefe erörtert, sondern es sind darin zugleich die Grundzüge und ersten Umrisse

eines Systems der Philosophie bezeichnet, das eine Aussöhnung der Reflexion und der Speculation verspricht, eine gesetzliche Verknüpfung beider mit voller Ehrenrettung der Selbstständigkeit und Individualität jedes Menschengeistes gegenüber allem Pantheismus, der in dem buntesten Wechsel seiner Farben und als eine große Sündfluth alle Selbstständigkeit der individuellen Menschenvernunft zu absorbiren drohet und stark im Begriffe ist. Besonders willkommen wird diese Schrift Denjenigen sein, welche mit der Speculation von Günther, Pabst u. A. vertraut geworden sind, und auch wohl diesen Herren selbst.

Referent ist nicht gesonnen, über das vorliegende Werk nun sofort eine eigentliche Recension zu schreiben, für eine solche eignet sich dasselbe vor der Hand wohl kaum; und diejenige Recension, welche hier die fruchtbarste wäre, müßte nothwendig gar zu weit sich ausdehnen, als daß sie in diesen Blättern Raum fände: einzelne Partien werden gelegentlich zur weitern Erörterung und näheren Rücksprache mit dem Verfasser gebracht werden; und so zieht Referent es dießmal vor, bei einem Referate über die Schrift stehen zu bleiben.

Der Verf. hat zur Hauptaufgabe, den Pantheismus in seinen drei Hauptgestaltungen von seiner Geburtsstätte aus zu behandeln, und hat zum Resultate, daß derselbe in jenen drei Hauptgestaltungen jedesmal ein Analogon der göttlichen Trinität zur Gottheit selbst erhoben, und so sich zu einem dreieinigen Pantheismus gegenüber dem christlichen Theismus und der christlichen Trinitätslehre fortgebildet habe.

Pantheismus ist (S. 11) „eine philosophische Theologie, als Lehre von der substanzialen Idealität Gottes und der Welt;" eine so kurze als wahre Definition, deren Gültigkeit umständlich erörtert wird. Ueber diesen Plagegeist, vorzüglich unseres Zeitalters, zu einer klaren Vorstellung und in die Einsicht seines Wesens zu gelangen, ist jetzt besonders ersprießlich geworden; denn „Pan-

theismus ist die Zeitphilosophie, pantheistisch die daherige Behandlung der positiven Theologie, pantheistisch jeder wissenschaftliche Athemzug" geworden (S. 17), seitdem die critische Philosophie der philosophischen Denkweise einen weitern Eingang in die Gemüther und in alle Zweige der Wissenschaft zu öffnen begonnen und der Philosophie selbst mehr Autorität und Gewalt auch unter den Christen bereitet hat, so sehr auch im Anfange „das Schreckenssystem des kantischen Verstandes gegen die christliche Offenbarung in buchstäblicher Bedeutung" unheimlich angesehen ward. Durch die Gewalt des so eingeführten wissenschaftlichen Zeitgeistes ist selbst den katholischen Theologen der Pantheismus kein Fremdling mehr geblieben; die neuesten Belege sind noch zu neu, als daß wir darauf näher hinweisen dürften (S. 20 — 22).

Ein Hauptgrund, warum der jedesmal in den wesentlich neuen Systemen im Keime präformirt daliegende Pantheismus so bald und rasch zum vollen Pantheismus sich durchbildete, liegt darin, daß die jedesmaligen Rädelsführer und Obmänner in den philosophischen Weltkriegen, trotz ihrer Protestationen und im Widerspruche gegen dieselben, immer nur den einmal geschichtlich vorliegenden Geist factisch übernommen haben, und dieser auch als das productive Princip die jedesmal neue Gestaltung der Dinge wieder herbeiführte; S. 25; die Selbstständigkeit der philosophirenden Vernunft hat zu viel verloren und die unphilosophische Gewalt der Autorität großer Namen in der Philosophie ist unumschränkt geworden; — das ist allbekannt, und wenn heut zu Tage jemand mit uns auch nur leise darüber sich moquiren wollte, daß die Tagsphilosophie ohne alles Bedenken dem letzten Koryphäen Hegel, als eine ausgemachte Thatsache die einzig richtige Methode zu philosophiren einstimmig beigemessen, und daß das Hegelsche System die wahre Form der Philosophie sei, so sehr auch Einzelheiten des Inhaltes bemängelt werden könnten, ja wenn auch diese Philosophie erst ex post nun ih-

ren Inhalt noch zu gewärtigen hätte, — der müßte es sich auch mit uns gefallen lassen, wenn man darüber ein allgemeines Gelächter anstimmte und uns für die um wenigstens funfzig Jahre „Zurückgebliebenen“ erachtete.

Ueberall zeigt sich ein „passives, uncritisches Uebernehmen des factisch Vorliegenden, ein sorgloses Fortschreiten auf der von Andern bereits vorgezeichneten“ Bahn zu philosophiren, derselbe Weg, Gang, Ton und Geist; (S. 34—35); man denke nur an Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel; an Cartesius, Geulinx, Malebranche, Spinoza; an Thales und alle Jonier bis auf die Stoa. Denn die Philosophie hat drei große Epochen durchlebt, die mit Thales, Cartesius und Kant beginnen, die aber — eine sehr merkwürdige Erscheinung! jedesmal mit Pantheismus auf ihrem Culminationspunkte abgeschlossen; so in der Stoa, so bei Spinoza, so bei Schelling-Hegel; — so hat nun in seiner pragmatischen Entwickelung des Pantheismus und seiner Geschichte dem Verf. sich die „harte Behauptung“ bewährt, daß die ganze Geschichte der Philosophie nichts weiter sei, als die Geschichte jener drei Männer und ihrer geistigen Nachkommenschaft, die nach Maaßgabe der zeitlichen Entfernung von ihrem dreifach causalen Ursprunge mehr oder weniger in einer pantheistischen Richtung befangen ist.

Im Begriffe, die pantheistischen Systeme in critische Untersuchung zu ziehen, reservirt der Verf. sich selbst und jedem Individuum als Vernunftwesen, die neuerlich mehrfach bestrittene Befugniß, philosophische Systeme der individuellen Critik zu unterziehen, und weiset den Vorwurf einer darin liegenden Tyrannisirung ab, zeigt aber auch, wie alle Bekämpfung des Pantheismus durch religiöse und moralische Gegengründe so wenig fruchtbar und statthaft sei, als die Bekämpfung durch den eingegrabenen Horror gegen die Absorbtion der Willensfreiheit; S. 28—31; vergl. S. 60 — 61; „halten wir Religion und Moral und Freiheit durch den Pantheismus in Gefahr, so kön-

nen wir also zur rettenden Abwehr uns mit ihm nur sofort auf den theoretischen Boden versetzen; ihm gegenüber muß also selbstständig philosophirt werden.

Zunächst sucht nun der Verf. die Idee auf, welche allen Philosophen in Form einer zu lösenden Aufgabe vorschwebte, abgesehen von den Verschiedenheiten ihrer Endresultate, um darnach selbst die erforderliche Function des philosophirenden Geistes, die Vernunftfunction ausfindig zu machen. S. 36. Die philosophischen Fragen lassen sich dann allesammt in folgende zusammenfassen:

1) Sind die Thatsachen des Bewußtseins reale Facta? — Einleitung in die Philosophie.
2) Subsistirt den innern Erscheinungen ein substanziales und causales Princip — ein Ich? — Rationale Psychologie.
3) Entspricht unsern Anschauungen einer Außenwelt eine äußere reale Welt? Rationale Kosmologie.
4) Fallen das Ich der Innenwelt und das Nicht-Ich der Außenwelt monistisch in eine Natursubstanz zusammen, oder gehen sie als Natur und Geist dualistisch auseinander?
5) Gibt es einen Gott? wie ist er beschaffen? in welchem Verhältnisse steht er zur Welt? Rationale Theologie.

Diese Fragen gestalten sich im vorphilosophischen Leben zu den philosophischen Hauptfragen, sind aber auch erschöpfend für die theoretische Philosophie. S. 41.

Jede der vier letzten Fragen hat zwei Objecte zum Gegenstande, wovon immer eins gegeben ist, das zweite in Frage steht, so aber, daß das erste Glied der folgenden Fragen jedesmal erst gewonnen wird durch die Antwort auf die vorangehende:

a) Gibt es zu den innern Erscheinungen ein Subject?
b) Gibt es zu dem Subjecte ein Object?
c) Gibt es Einheit oder Zweiheit in diesen?
d) Gibt es zur Welt einen Gott?

Weil das zweite Glied nun gerade nicht gegeben ist, so muß das Geistesprincip (die Vernunft), wodurch seine Realität gewährt werden soll, ein material fungirendes sein, das nicht wie die Anschauung und das Verstandesdenken das gelieferte Material formal bestimmt und auffaßt, sondern selbstständig einführt, und ein solches geschieht durch das psychologische Factum der nothwendigen Begründung. Durch den Act des Begründens einer gegebenen Realität gelangt der Geist zu einer zweiten und andern Realität, und rechtfertigt, wenn sonst irgend etwas, das vorphilosophische Denken des s. g. gesunden Menschenverstandes. Dieser Act constituirt demnach das intelligente Princip, welches die Philosophie schaffen muß oder die s. g. Vernunft, welche daher hier auf einem Umwege sich darstellt als das Vermögen des Grundes.

Die Vernunft hat das Bedürfniß, zu allem gedachten Sein einen Grund zu postuliren und wird dadurch das schaffende Princip für die Metaphysik, sie hat aber überdies noch einen mächtigen Trieb, in den innern Zusammenhang der Sache mit dem Grunde, oder in das Hervorgehen der Sache aus dem wahren Grunde einzudringen, und so eine Reconstruction der Realität zu gewinnen, und das ist das Geschäft der Speculation. Geschichte (oder Empirie), Metaphysik und Speculation sind darnach drei Stufen im Gebiete der menschlichen Forschung, die sich erst zu einem abgerundeten Ganzen fortbilden. S. 54: „Bei aller Speculation ist es darauf abgesehen, den causalen Zusammenhang zwischen den beiden jedesmaligen Gliedern, das übersinnliche Verhältniß der Causalität, der Vorstellbarkeit des Anschauens und des Verstandes näher zu bringen, d. h. in einem speculativen Sinnbilde, wie in einem Spiegel zu ergreifen. Daß, im Hinblick auf das berührte Verhältniß, die Metaphysik der Speculation vorangehe, ist in dem Gesagten schon enthalten; ähnlich steht es mit der positiv-theologischen Dogmatik und der speculativen Theologie."

Die theoretische Vernunft gewährt nun wirklich den Besitz der vierfachen Wirklichkeit des zweiten Gliedes; sie gibt dieselbe aber auch jedesmal in der dualistischen Form der wesenhaften Zweigliedrigkeit und gibt die beiden Glieder in dem Verhältnisse des Causalnerus; also viermaliger Dualismus und viermalige Ausschließung des Monismus.

Von S. 62 gibt nun der Verf. die Haupt- und Grundzüge zu einer critischen Philosophie der Geschichte, und findet das Grundübel der stets erneuerten Verirrung der Philosophie in dem anerkannten moralischen Grundübel der Menschheit; eine theoretische Erbsünde zeigt sich der moralischen zur Seite und als Folge von dieser; und wie in dieser die materielle Welt ihr Uebergewicht gefunden gegen den freien Willen, so hat in jener die Materie die Anschauung und den Verstand übermächtig gefesselt, so daß die Vernunft nie so ganz und recht ihre Ansprüche geltend machen und ihre Functionen vollziehen konnte. Daher der theoretische Hang zum Fallenlassen des zweigliedrigen Verhältnisses im objectiven Sein, um bei träger Einheit stehen zu bleiben, wie im Gebiete des Practischen zu einem Sich-hangen-lassen, um in den materiellen Erregungen geistig zu verschwimmen; kurz, der Hang zum Pantheismus. Ruhet nun die material-fungirende, wesentlich dualisirende Vernunft, agirt dagegen um so eifriger der alles vereinerleiende Verstand unter Mitwirkung der Phantasie, dann ist der Weg verloren, der zu den Festen des Dualismus führt; es wird nun dabei die Ansicht aus dem vorphilosophischen Leben als eine vorgreifende, wie billig und recht ist, abgethan; so macht der Gedanke sich Raum und setzt sich fest, eine reale Identität der beiden Glieder sei das Rechte, und sie wird nun selbst wissenschaftliches Theorem, das darin seine Wahrheit erweisen soll, wie sich aus solcher Ansicht alles so harmonisch gestalte, wie natura zeigt; und so geräth die philosophische Weltansicht allmählig in entschiedenen Gegensatz zur vorphilosophischen Weltansicht, die doch wohl durch alle Zeit dieselbe geblieben ist und bleiben wird;

ja, so kam es, daß in Schelling's und Hegel's Journal die Welt des Philosophen die umgekehrte oder gar verkehrte Welt des gesunden Menschenverstandes werden mußte; freilich alles nur allmählig, wie die Geschichte stets nur allmählige Entwickelungen zeigt. So kommt Einerleiheit des Erkennens und Seins (des Subjectes und Objectes), des Körpers und des Geistes, Gottes und der Welt zum Vorschein; alles dieses jedoch in wechselnder Abfolge, je nachdem die Philosophie ihre Drehangeln in den Thürpfosten der einen oder der andern Hauptfrage befestigt hatte.

Der Pantheismus bietet drei, und der Natur der Sache nach nur drei Hauptgestalten dar. Außerordentlich interessant ist die umständliche Nachweise des Verf., wie diese drei Gestalten zum Vorschein gekommen, je nachdem die Zeitphilosophie die eine oder andere der drei letztern Hauptfragen (b. c. d.) zu ihrem Anfangspuncte hatte. „Diese dreimal verschiedenen Hauptaufgaben sind es, deren Lösung in einer dreimal allmählig fortschreitenden Entwickelung nach einer Mannigfaltigkeit von vorbereitenden Versuchen endlich dadurch zu einem dreifachen Pantheismus führte, daß die je zwei zusammengehörigen Glieder derselben unter dem zwischen ihnen obwaltenden realen Verhältnisse zu einer jedesmal verschiedenen objectiven Einheit sich identificirten, und in der pantheistischen Form dieser Identität, als ein dreifacher Gott auftraten.“ S. 81 — 82.

Der gesunde Verstand — oder vielmehr die jugendlich kräftige Vernunft der Griechen warf sich sofort ganz auf die große theologische Frage, auf die, welche wir die höchste und letzte nennen; diese liegt auch dem noch ungetrübten vorphilosophischen Leben aus guten psychologischen Gründen zunächst; alle anderen tiefer gelegenen Fragen sind erst durch den Conflict ins Dasein gekommen, in welchen die Resultate der philosophischen Forschung mit der vorphilosophischen Ansicht (aber auch unter einander) geriethen; so ging es bei den Griechen bis in die consolidirte Stoa herab, worin der erste Pantheismus sich wis-

senschaftlich breit machte; Physik und Theologie flossen darin in einander; und der Grund, warum es so kommen mußte, daß die Welt und Gott so Einheit wurden, wie die Physik und die Theologie, lag in dem Mangel des Begriffes reiner Schöpfung, des Werdens aus Nichts.

Das Christenthum brachte den Schöpfergedanken mit sich und verbreitete ihn überall hin; dem Pantheismus war hier der Stab gebrochen; aber aller systematischen Philosophie fehlte es ebenfalls an Anlaß; hatte man im vollen und frischen Besitze der christlichen Wahrheit viele Jahrhunderte hindurch nicht einmal das Bedürfniß einer systematischen Vorführung des Glaubensinhaltes, so konnte man noch viel weniger Bedürfniß spüren, für die (objectiv) entbehrlich gewordene Philosophie eine systematische Ausbildung zu gewinnen; nur im Gefolge des Glaubens behauptete sich das Räsonnement, und selbst die „Scholastik läuft nur als ein episodischer Ruhetag der philosophirenden Vernunft-Zeit ausfüllend nebenher, um Cartesius, der mit den Seinigen von den Neuern (Alten) Abschied nimmt, die Stelle zu überlassen.“ S. 110.

Die Frage nach substanzialer (Wesens-) Einheit oder Zweiheit zwischen Leib und Seele, Körper und Geist, wurde die Lebensfrage der zweiten Periode, welche wiederum in Malebranche und bestimmter noch in Spinoza zum zweiten Pantheismus führte, (S. 99) bis die dritte mit Kant begann. Hier ist die Frage nach der objectiven Welt gegenüber unserer Anschauung im Vordergrunde, indeß die vorige Periode die doppelte reale Existenz noch intact gelassen; es ist bekannt und beim Verf. nur mit mehr Gründlichkeit, als gewöhnlich ist, entwickelt, wie der halbe Idealismus des Kant zum vollen Idealismus sich fortbildete, bis er zum strengsten Monismus und Pantheismus in Schelling und Hegel ausschlug, welche beide wiederum die eigentliche Vernunftfunction fallen lassend, bald in einer pantheisirenden und monistischen „intellectualen Anschauung,“ bald im reinen absoluten Begriffe das

Totum der Realität erfaßten; nicht nachdem sie diese Dinge als Resultate der philosophirenden Vernunft zuvor nothwendig real gefunden, sondern indem sie fortgetrieben vom ererbten Geiste der Zeitphilosophie es versuchten, ob nicht so die volle Einheit und Einzigkeit sich festhalten ließe.

So gab es also dreimal eine pantheistische Zeitphilosophie, je nachdem sie die eine oder andere Hauptfrage in den Vordergrund geschoben hatte; die vierte (obige erste) Hauptfrage: gibt es ein substanziales und causales Princip der innern Erscheinungen in einem Ich? welche jetzt an der Reihe ist, auch eine — die letzte — philosophische Epoche bestimmen und eine reiche philosophische Zukunft haben wird, kann nicht zu einer vierten Gestalt des Pantheismus führen; sie widerstrebt ihrer Natur nach solchem Ausgange, wie dieß der Verf. recht gut nachweiset, S. 130 u. folg.

Nachträglich wird noch gezeigt, wie der Gott der philosophischen Epochemacher nur von Außen her in ihre Systeme hineingekommen, durch Vereinerleiung der einmal fixirten Monas mit dem Gotte ihres vorphilosophischen Lebens; „nimmt man daher die drei pantheistischen Götter der Reihe nach in das theologische Examen, so ist es überraschend zu hören, daß der Stoische ein heidnisches, der Spinozistische ein abtrünnig jüdisches und der Schelling'sche ein christliches Credo ablegt;" — wir möchten bei letzterem beifügen: ein calvinisch-christliches, in spezieller Beziehung auf die Freiheits- (Nothwendigkeits-) Theorie Schellings und seiner absoluten Prädestinationslehre.

S. 150 beginnt der zweite Haupttheil des Werkes mit der Ueberschrift: „Der dreifache Pantheismus ist das dreifach verabsolutirte Relativum der christlichen Trinität, als Stoischer Gott-Vater, Schelling'scher Gott-Sohn, Spinozistischer Gott-h. Geist." Und wie der Verf., um im ersten Theile festen Boden für seine Auffassung und Critik zu gewinnen, seine Metaphysik vorlegte, so legt er nun für den weitern Zweck die Grundzüge seiner Speculation

vor, die freilich sehr der Günther'schen ähnelt, jedoch in ihrer wissenschaftlichen Form und nicht minder in manchen Hauptresultaten originell genannt werden muß.

Zwei Gesichtspuncte bezeichnen den Verlauf der Sache. 1) Das aus der persönlichen reinen Geisterwelt, aus der materiellen Naturwelt, und der synthetischen Geist- und Naturwelt im Menschen bestehende Weltall ist in seiner dreifachen Objectivität und Lebensentfaltung das creatürliche Relativum, oder die Contraposition (das Nicht-Ich) der Einen absoluten Gott-Substanz und der ihr inwohnenden Lebens- (Daseins-) Entfaltung zu einer Dreiheit der Personen, oder der christlichen Trinität. 2) Dieses Relativum oder Analogon der christlichen Trinität, ist nun nach Zeugniß der Geschichte dreimal verabsolutirt und in der jedesmal entsprechenden Beziehung an die Stelle des göttlichen Vorbildes, des dreipersönlichen getreten. S. 153.

Um den ersten Satz speculativ zu gewinnen, bestimmt der Verf. S. 155 zuerst die Methode und das Princip aller speculativen Ideen; und wir glauben, daß alle die, welche überhaupt nicht gegen jede Speculation über das Wie des Zusammenhangs der so beschaffenen Welt mit einem so beschaffenen Gott eingenommen sind, mit dieser Bestimmung des Princips und der Methode am leichtesten sich einverstanden finden werden. Die Vernunft bleibt auch hier das vorzüglich leitende Princip, bekommt aber vom Verstande mancherlei Inhalt, von theils positiver Art, der nun mit dem metaphysischen Ergebnisse formal zu einer Gesammtvorstellung verarbeitet wird, um das fragliche Causalverhältniß zum Bewußtsein zu bringen.

Auf dem speculativen Standpuncte wird auf dem metaphysischen und christlichen Ergebniß fortgebauet, daß die Welt durch einen freien Schöpfungsact Gottes ins Dasein gekommen; allein Gott realisirte dann doch einen Zweck, der nach seinem Inhalte von Ewigkeit und durch seine Wesenheit ihm gegenwärtig gewesen; oder, die Weltanschauung, die der Schöpfung zu Grunde lag, war eine

prototypische Idee, die eine innere Nothwendigkeit in der absoluten Urursache hatte; — die Welt ist das reale Nachbild dieses Prototypon; dann ergibt sich bald, daß das creatürliche Universum das relative Nachbild des absolut schöpferischen Gottes ist, und das Prototypon der Welt in Gott ein innerlich nothwendiges Relativum zu dem Bewußtsein seiner selbst, als eines Dreieinigen darstellen, und so also sich ergeben müsse, wenn man Gott in seiner dreifachen Persönlichkeit sich gegenwärtig erhält, und die Idee in Gott von sich als einem Absoluten durch die Contraposition des Inhaltes zur Idee des relativen Seins umgestaltet. „Die Idee von der Creatur in Gott und deren Leben war die Idee von Ihm Selbst und Seines absoluten Lebens in contraponirter, d. h. nicht absoluter Form.“ S. 168.

Nehmen wir zuerst die erste Gott-Person als Vater oder als zeugend in die Vorstellung, so wissen wir, daß ihre Zeugung eine ewige Zeugung, als einer substanzialen und persönlichen Wesenheit ist; — wird diese Idee nun contraponirt und in die Form der Bedingtheit übersetzt, so entsteht die speculative Idee eines bedingten Vaters und einer bedingten Zeugung, in welcher aber die Substanzialität und Persönlichkeit als creatürlich unvereinbare auseinandertreten; und nach dieser Idee zeugt der bedingt zeugende Vater a) substanzial aber nichtpersönlich, oder (und) b) persönlich aber nichtsubstanzial; so hängt nun erstlich die Natur und ihre Zeugung, die substanziale und unpersönliche Zeugung in ihr, mit dem absoluten und zweitens, der Geist und seine Ideenzeugung mit dem Urgrunde zusammen; und so zeigt sich hier speculativ der Dualismus zwischen Geist und Natur gerechtfertigt, zugleich auch der zwischen Gott und der Welt, als Geist- und Naturwelt. — Ebenso sieht man, wie die Bedingtheit der Zeugung aller Creatur anklebe; diese führt in der Natur zum Geschlechtsverhältnisse, und

ist zugleich der Grund, warum die Ideenproduction immer erst auf sollicitirenden Anlaß von Außen erfolgt.

Dem substanzial und persönlich gezeugten Sohne der Trinität entspricht das contraponirte Relativum a) der unpersönlichen, substanzialen; b) der unpersönlichen zuständlichen Sohnschaft; und so sind die Natur- und Geistes-Producte und Educte speculativ zu begreifen.

Dem Vater und Sohne in ihrer Doppelhauchung entspricht dann als creatürliches Analogon die synthetische Menschenwelt. „Die dritte Gott-Person geht aus dem causalen Zusammenwirken der beiden ersten (ewig) hervor, so zwar, daß die Eine absolute Gottsubstanz in ihrer formalen oder persönlichen Zweiheit, als Vater und Sohn, durch eine causale Thätigkeit in und auf sich selbst die dritte Existenzweise, als Gott-Hauch hervorbringt;" diese Idee findet ihr contraponirtes Relativum einzig in einer Synthese aus dem creatürlichen persönlichen Geiste und dem materiellen Naturgebilde, im persönlichen Menschen als Synthese von Geist und Natur.

Der dritten Gott-Person endlich in ihrem Gehauchtsein entspricht a) in der persönlichen Geisterwelt die intelligente Lebensentfaltung 1) als apriorisches Denken des Seins und damit das Verstandes-Denken und Bestimmen des Factischen und Geschehenen; dem Vaterhauche correspondirt die Geschichte; 2) als apriorisches Grund-Denken, und somit das Begreifen des Factischen und der Erscheinungen; dem Sohn-Hauche entspricht im Geistesleben daher die Metaphysik; 3) als speculatives Denken; „die Speculation, diese nach den Functionen des Verstandes und der Vernunft erst eintretende, von beiden causal bedingte und beide zugleich umfassende Denkweise, ist das geschöpfliche Nachbild, der dem Gott-Geiste als dritter Person eignenden intelligenten Thätigkeit; das Ich als speculative Phantasie, das auf das Sein des Verstandes und den Grund der Vernunft zugleich gehende intelligente Princip, ist das analog fungirende Subject der dritten Gott-Person;" b)

in der substanzial-unpersönlich fungirenden Naturwelt alle Abstufung zur Entfaltung des Selbstbewußtwerdens der Natur; hier liegt die eigentliche Aufgabe wahrer Naturphilosophie. „Die durch primitive Gegensetzlichkeit der Principien bedingte substanziale Selbstevolution auf dem Wege des Zeugens und Hauchens, führt die Eine Natursubstanz durch eine continuirlich ineinandergreifende und dadurch allmählig und unaufhaltsam sich selbst formal vervollkommnende Reihenfolge von Gebilden hindurch, bis sie endlich auf der höchsten und letzten Stufe der organischen Thierheit, und hier abschließlich im menschlichen Körper, ihre formale Vollendung erreicht. Diesen allmählig sich erhebenden Stufengang des großen Naturlebens zu verfolgen, die geschöpfliche Bedeutung der einzelnen Hauptfactoren des Universums, und deren jedesmal qualitativ über sich selbst hinausweisende Eigenthümlichkeit nach Unten und nach Oben an der Hand einer auf Geschichte und Metaphysik fußenden Speculation dem fragenden Blicke vorüberziehen zu lassen, diese schöne Aufgabe ist der hehren Naturphilosophie gestellt, um an ihr für den Denkgeist noch eine ehrende Palme zu erringen. S. 215. „Der Verf. verzweifelt nicht an einer endlichen Lösung, wenn einmal der Pantheismus und Monismus aus allen Schlupfwinkeln vertrieben, und wahre Tiefe und Fülle des Denkens an deren Stelle wieder eingetreten sein werden. Wir wollen nur leise andeuten, daß der Verf. von S. 216 bis 220 manche spezielle Züge hingezeichnet hat, welche dem eigentlichen Naturphilosophen nicht unbedeutend heißen werden; — c) in der substanzial-persönlich fungirenden dualistischen Menschenwelt die Entfaltung des Geistes in seiner organischen Einheit beim dualistischen Gegensatze bis zu seinen höchsten (speculativen) Functionen, wobei der Intelligenz, als Verstand Vernunft und Speculation das organische Sinnesleben correspondirt. Als Einzelheit heben wir nur hervor die speculative Bedeutung des Haltens der Vernunft, das der Verf. mit den Alten (Cic.

Acad. II. 12) sehr richtig von dem Denken und Erkennen wesentlich verschieden findet, S. 241." Hieraus resultiren für das dualistische Geschäft menschlicher Intelligenz, und insbesondere für die Philosophie wichtige Folgen. Nur da darf der philosophirende, d. h. Wirklichkeit suchende Mensch, weil er muß, sich auf die Wahrheit seiner Erkenntnisse verlassen, wo das mit demselben verbundene realisirende Halten ihm ein unabweisbar nothwendiges ist; und dies ist der Fall, wenn es ohne physischen Widerspruch mit der Objectivität des intelligenten Geistes selbst nicht abgewiesen werden kann. Nur das Object hält Gott in Sich Selbst für das wirkliche, was er durch die Vermittlung des ausgehenden Hauches als solches halten muß: und so auch hat der theoretisch sich entfaltende Mensch nur da eine Wirklichkeit, wo sie ihm durch den a priori ausgehenden Doppelhauch (des Verstandes und der Vernunft) und das daran sich anschließende Halten aufgenöthigt wird. Das zuständlich-persönliche Halten in dem bedingten Geiste ist der vollgültige Reflex des substanzial-persönlichen Haltens der absoluten Gottheit. Aber mit dieser zuständlichen Vollgültigkeit des Haltens hat sich die Philosophie nur selten begnügt; und daher der große pantheistische Jammer von Thales bis Hegel! Dadurch, daß der dualistische Mensch, weil er die Bedeutung und Bedeutsamkeit seines persönlich-zuständlichen Haltens nicht anerkennt, den substanzialen Natur-Sohn mit dem persönlichen Geistes-Vater wesenhaft identificirt, wird er Pantheist, d. h. macht er die creatürlich unerreichbare Identität von Substanzialität und Persönlichkeit des Lebens zur jämmerlichen Parodie des Absoluten." In der Note weiset der Verf. auf einen erheblichen speculativen Grund hin, das Halten des vom Verstande erkannten Seins dem Verstande, und das Halten des von der Vernunft gedachten Grundes der Vernunft beizumessen.

Eine Bewährung der Folgerichtigkeit seiner Speculation findet der Verf. auf supranaturalem Boden, nämlich in der biblischen Schöpfungs- und Erlösungs-Lehre, weshalb er dann das Mosaische Sechs-Tage-Werk exegesirend beleuchtet, wobei es an reichhaltigen speculativen Blicken nach allen Seiten hin nicht fehlt, besonders für Philosophie (Speculation) der Geschichte. Aehnlich wird eine speculative Erlösungstheorie skizzirt, wobei wir der Note S. 268, welche über wahres Christenthum und über die katholische Kirche spricht, besondere Aufmerksamkeit wünschen.

S. 274 kehrt endlich der Verf. zu dem frühern Thema zurück, daß der dreifache Pantheismus das dreifach verabsolutirte Analogon der christlichen Trinität sei; es wird gezeigt, daß der Stoische Gott durch seine pantheistische Lebensentfaltung ad intra das allseitig vollendete Analogon der ersten Person des absoluten Gottes sei; der Schelling'sche Gott verabsolutirt das Analogon des Sohnes; der Spinozistische das Analogon des h. Geistes.

Mögen diese Mittheilungen beitragen, die Aufmerksamkeit des denkenden Publicums auf die vorliegende Schrift recht vielseitig hinzulenken; wie man auch in Einzelheiten abgehen mag von dem Verf., immerhin ist ein neuer Weg zu einer Speculation gewiesen worden, worauf vielerlei Aussöhnung in Aussicht gestellt ist. Der Verf. hat alle Polemik vermieden, und die Klarheit des Ausdrucks entspricht so seiner würdevollen Haltung, wie die Blüthe seiner Sprache dem großen Reichthume seines Materiales. Der Druck ist correct; ein besseres Papier hätte dem Buche eine schönere Zier sein können.

Biunde.

Neoplatonismus und Christenthum. Untersuchungen über die angeblichen Schriften Dionysius des Areopagiten, mit Rücksicht auf verwandte Erscheinungen. Von Karl Vogt, Licentiaten der Theologie, Prediger an der Dreifaltigkeits-Kirche

und Privatdocenten an der K. Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin. Erster Theil. Neoplatonische Lehre. Berlin, bei Friedr. Aug. Herbig. 1836.

Nachdem durch die critischen Untersuchungen des Laurentius Valla und Dalläus die Unächtheit der seit dem sechsten Jahrhundert bekannten und nach Dionysius dem Areopagiten genannten Schriften entschieden ist, haben in der neuern Zeit Baumgarten-Crusius und Engelhardt denselben ihre Aufmerksamkeit wieder zugewendet. Ersterer hat der bis dahin ziemlich allgemein und stehend gewesenen Meinung, daß sie im fünften Jahrhundert ans Licht getreten, gegenüber ihren Ursprung durch eine zwar geniale aber unbegründete Conjectur ins dritte Jahrhundert zurückversetzt, und sie hier zur Uebertragung der mysteria Dionysiaca auf das Christenthum entstehen lassen; letzterer ist nach der Ansicht unseres Verf. zwar von trefflichen Beobachtungen ausgegangen, hat aber das wichtige Materiale für die Begründung derselben nur übersetzt, und nicht zu einem vollständigen Bilde verarbeitet. Herr Licentiat Vogt hat es sich zur Aufgabe gemacht, ein solches Bild, und zwar ins Einzelne gehend und genauer motivirt, zu geben, die Schriften also nicht isolirt, sondern im Zusammenhange mit der Bildung des christlichen Geistes zu betrachten; und behufs der Lösung dieser Aufgabe sollen folgende Hauptpuncte einer Untersuchung unterworfen werden: I. Die neoplatonische Philosophie nach ihrem Wesen und Verhältniß zum Christenthume, als der Boden, auf welchem diese Schriften wurzeln. II. Der Inhalt der Schriften selbst. III. Die Persönlichkeit ihres Verfassers, d. h. die besondern Umstände, Quellen und Bedingungen, aus welchen sich die in diesen Schriften dargelegte Denkweise entwickelte, der Zweck, welcher bei Abfassung derselben verfolgt wurde, und die historisch bekannten Männer, die man für die

Verfasser halten könnte, oder gehalten hat. IV. Die Geschichte der Schriften.

Wird dieser Plan mit der Ruhe in der Untersuchung und der historischen Umsicht, von welcher der Verf. in dem vorliegenden ersten Theile einen erfreulichen Beweis gegeben, ausgeführt, so hat das literarische Publicum in dem unternommenen Werke dankenswerthe Aufklärungen über die Entstehung und die Bedeutung der in Rede stehenden Schriften zu erwarten.

Dieser erste Theil behandelt dem vorgelegten Plane gemäß den Neoplatonismus. Es wird dadurch auf denselben eingeleitet, daß der Entwickelungsgang der griechischen Philosophie von Socrates herab bis zur Erscheinung des Christenthums, und das Verhältniß dieses letztern zu dem Standpuncte der religiösen Bildung, auf welchem es die Menschheit vorfand, dargelegt, und hieraus sofort die Entstehung der neuplatonischen Philosophie abgeleitet. Vielen mußte nämlich das Christenthum in seinen dürftigen, unscheinbaren Anfängen gegen die unendliche Fülle großartiger Entwickelungen, welche das Alterthum darbot, keiner Berücksichtigung werth erscheinen; und da sie doch von dem der Zeit eigenthümlichen Drange der Sehnsucht nach dem Grunde einer höhern über die Vergänglichkeit und Zerrissenheit der Zeit erhabenen Einheit bewegt wurden, so nahmen sie zu den großartigen Anschauungen morgenländischer Religion und Philosophie ihre Zuflucht. — Allein der göttliche Plato sollte doch Muster und Führer bleiben, und das Fremde nur dienen, um die Glorie seiner Wissenschaft zu erhöhen und zu erneuen.

Diesen Entwickelungen folgt die Darstellung des Neoplatonismus selbst nach Plotin, in welcher der Verf. ganz mit Recht mit eigenen Reflexionen und Raisonnements sehr sparsam gewesen ist; aber er hat doch auch nicht bloß Excerpte aneinandergereiht, sondern sein Bestreben, „das innere Wesen, den lebendigen Zusammenhang und Fortgang der Gedanken Plotins hervortreten zu lassen," ist durch

den Erfolg nicht unbelohnt geblieben. Mit der Darstellung des Verhältnisses des Neoplatonismus zum Christenthum schließt das erste Bändchen.

Der Schüler Neander's würde in der Schrift leicht zu erkennen sein, wenn sich auch der Verf. nicht ausdrücklich als einen solchen kund gethan hätte. Bei der Neander'schen Schule werden daher auch die vorbereitenden Entwickelungen unbedingten Beifall finden, mit denen sich indeß Ref. minder einverstanden erklären kann, als mit der Darstellung der plotinischen Lehre selbst. An einigen Stellen vermißt man die Einfachheit des didactischen Stils; so nähert sich dieselbe in folgender Stelle zu sehr dem Predigertone an: „Unter ihr (der Menschheit) wankte der Boden, auf welchem bisher ihr Leben beruht hatte, über ihr ein umwölkter Himmel, aus welchem kein mächtiger, liebender Gott dem Geplagten die rettende Hand reichte, an welchem die Kundigen vergeblich nach einem sicheren Leitstern späheten. Weiter fortgetrieben würde die Menschheit in geistiger Erstarrung, in Verzweiflung, oder unter Truggebilden der Schwärmerei haben vergehen müssen. Da war sie reif geworden, die Offenbarung des ewigen Rathschlusses Gottes, welcher vor den Abgefallenen sich in das Dunkel des Geheimnisses gehüllt hatte, zu empfangen, da war die Zeit erfüllt, daß das Wort Gottes Fleisch wurde, und denen, die es aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden." Auch würde eine Abtheilung in Paragraphen dem Leser eine bedeutende Erleichterung gewährt haben; die wenigen Absätze genügen nicht.

Gott und Unsterblichkeit aus dem Standpuncte der natürlichen Theologie und ihrer Beweiskraft. Von Lord H. Brougham. Aus dem Englischen von Johann Sporschil. Leipzig, Otto Wigand's Verlags-Expedition. 1835.

Wären große Staatsmänner auch nothwendig große Philosophen, so würde zur Empfehlung der vorliegenden

Schrift die Bemerkung hinreichen, daß sie den berühmten Parlaments-Redner Brougham zum Verfasser habe. Allein Ref. möchte es nicht über sich nehmen, den Vordersatz zu erweisen, und er hält es daher nicht für überflüssig, das Publicum mit dem Inhalte dieser Schrift und mit seinem Urtheile über den wissenschaftlichen Werth derselben bekannt zu machen. Mag dieses Urtheil ausfallen, wie es wolle, jedenfalls ist es eine höchst erfreuliche Erscheinung, daß Männer, ausgezeichnet durch Einsicht und ihre öffentliche Stellung, Männer, deren Beruf es mit sich bringt, ihre Geistesanstrengungen auf die Interessen des concreten, materiellen Lebens gerichtet sein zu lassen, noch Freudigkeit finden, ihr Nachdenken höhern, überweltlichen Dingen zuzuwenden, zumal wenn es mit dem einfachen, ernsten und religiösen Sinne geschieht, mit welchem es in dem vorliegenden Buche geschehen ist.

Ueber die eigentliche Aufgabe dieser Schrift spricht sich der Verf. in der Einleitung folgender Maßen aus: „Diese Schrift ist keine Abhandlung der natürlichen Theologie; ihr Zweck ist nicht Auseinandersetzung der Lehren, aus welchen die natürliche Theologie besteht. Ihr Zweck ist vielmehr die Erklärung der Natur des Beweises, worauf sie beruht, die Nachweisung, daß sie eine Wissenschaft sei, deren Wahrheiten durch Induction entdeckt werden, gerade wie die Wahrheiten der Physik und Moralphilosophie; ein Zweig des Wissens, welcher an der Natur jeder dieser beiden großen Abtheilungen der menschlichen Erkenntniß Theil nimmt, und nicht bloß mit ihnen eng verwandt ist. Zweitens ist der Zweck dieser Abhandlung, die Vortheile, welche dieses Studium im Gefolge hat, auseinander zu setzen." Die Schrift besteht demnach aus zwei Theilen, von welchen der erste die Natur des Gegenstandes und die Beschaffenheit des Beweises, worauf die natürliche Theologie beruht; und der zweite die Vortheile, welche sich aus diesem Studium ergeben, behandelt.

Der erste Abschnitt des ersten Theiles ist einer einlei-

tenden Uebersicht der Methode des Forschens, welche in den physischen und psychologischen Wissenschaften befolgt wird, gewidmet. Es wird hier die Philosophie in zwei Zweige getheilt, auf den Grund zweier verschiedener Classen von Speculationen, von welchen die eine auf die Erforschung der Beschaffenheit und der Wirkungsweise der Materie und des Geistes, die andere aber auf die Erforschung des Ursprungs und der Bestimmung beider gerichtet ist, so daß jene, als die Wissenschaft von dem Baue und den Verhältnissen des Universums, die Wissenschaft von den menschlichen Dingen, diese aber, welche sich auf das Woher und Wozu des Universums bezieht, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen genannt werden kann.

Im zweiten Abschnitte sucht der Verfasser zu zeigen, daß der physische Zweig der Wissenschaft von den göttlichen Dingen, d. h. die Wissenschaft vom Dasein und den Eigenschaften Gottes, eben so auf Inductions-Beweisen beruhe, wie das bei der Naturkunde der Fall ist. Durch eine Induction von Thatsachen werden wir zur Kenntniß der Einrichtungen der Natur und der Zweckmäßigkeit derselben geführt, und wenn die dadurch erkannten Wahrheiten auch noch keine Wahrheiten der natürlichen Theologie sind, so wird man doch von denselben, durch den möglich kürzesten Proceß des Schließens, zu theologischen Wahrheiten geführt. So besteht z. B. das Ei eines Vogels aus drei Theilen: dem Küchlein, dem Dotter, in welchem sich das Küchlein befindet, und dem Weiß, worin der Dotter schwimmt. Der Dotter ist leichter, als das Weiß, und an dasselbe an zwei Puncten, welche durch eine Linie, oder vielmehr eine Ebene verbunden sind, unter dem Schwerpuncte des Dotters angeheftet. Aus dieser Anordnung folgt nothwendig, daß das Küchlein immer oben ist, das Ei möge wie nur immer gerollt werden; mithin bleibt das Küchlein stets der Brust, oder dem Bauche der Mutter, während sie brütet, nahe. Gesetzt nun, Jemand, der

mit den Gesetzen der Bewegung vertraut wäre, hätte die Aufgabe, die Lage des Embryo oder des Sackes so zu sichern, daß er die nöthige Wärme von der Henne erhielte: könnte er anders zu Werke gehen, als denselben in die leichtere Flüssigkeit setzen, und diese Flüssigkeit in eine schwerere, so daß der Schwerpunct sich über der Suspensionslinie oder Ebene befindet? Gewiß nicht, denn auf keine andere Weise ist es möglich, den fraglichen Zweck zu erreichen. Diesen Satz erhält man durch eine strenge Induction; er wird durch dieselbe Art von Evidenz getragen, worauf alle physicalischen Wahrheiten beruhen. Er führt aber zugleich durch einen einzigen Schritt zu einer andern Wahrheit der natürlichen Theologie: daß nämlich das Ei durch ein Wesen gebildet sein muß, welches in der Mechanik geschickt ist, und mit Kenntniß der Dynamik handelt. — So der Verfasser. Führt jener Satz aber wirklich durch einen einzigen Schritt zu dieser Wahrheit? Offenbar nicht; sondern er berechtigt höchstens zu dem Schlusse, daß, wenn das Ei durch ein Wesen anderer Art gebildet worden ist, dieses Wesen im Besitze der erwähnten Geschicklichkeit und Kenntniß gewesen sein müsse. Aus der Einrichtung der Natur können höchstens Eigenschaften ihres Schöpfers erschlossen werden, nachdem das Dasein dieses letztern auf anderem Wege erwiesen ist. Das ist eben eine schwache Seite des physico-theologischen Beweises, daß er den Satz: die Natur könne in ihrer dermaligen Einrichtung nicht von Ewigkeit sein, als einen unerwiesenen voraussetzt.

Der dritte Abschnitt wird mit einer Klage darüber eröffnet, daß man sich bisher zum Behufe des Beweises für das Dasein einer intelligenten Ursache des Universums auf die Planmäßigkeit der materiellen Welt bezogen, das intellectuelle System aber, welches eben so fruchtbar an Beweisen für das Dasein eines intelligenten Schöpfers sei, unbeachtet gelassen habe. Diese Nichtbeachtung der Seele in der gegebenen Beziehung habe ihren Grund in

den Zweifeln, welche die Menschen über die von der Materie unabhängige Existenz der Seele zu nähren geneigt sind. Das Dasein der Seele und ihre Verschiedenheit vom Körper gründet der Verf. auf die Thatsache, daß wir uns des Denkens, Fühlens und Schließens bewußt werden. Allein die Operationen des Denkens sind doch nicht die Seele selbst, sondern Erscheinungen derselben, wodurch sie ins Bewußtsein kommt, und daß jenen Erscheinungen ein erscheinendes Selbstständiges wirklich zum Grunde liege, folgt so ohne Weiteres noch nicht. Noch weniger folgt aber aus dem Umstande, daß wir die Seele in ihrer Erscheinung durch das Bewußtsein (richtiger: durch den innern Sinn), den Körper aber durch den äußern Sinn wahrnehmen, die substanziale Diversität beider. Doch der Verf. verspricht hierüber weiter unten nähere Auskunft.

Im vierten Abschnitte zieht der Verf. gegen die Beweise, die a priori für das Dasein Gottes geführt werden, zu Felde. Er bekämpft sie durch die Nachweisung, daß sie entweder an sich nichtig, oder daß ihnen eine verdeckte Beziehung auf die Erfahrung zum Grunde liege, und sie daher nicht als reinaprioriſche Beweise angesehen werden könnten. Schließlich bemerkt er sehr richtig gegen die ältern Deisten, die Gott nicht den Schöpfer, sondern bloß den Bildner und Former der Welt sein ließen, daß es eben so unbegreiflich sei, wie das Urwesen durch seinen bloßen Willen, die Uratome eines von Ewigkeit her daseienden Chaos bewegen und zur Schönheit der Natur oder zur Regelmäßigkeit des Sonnensystems formen, als wie er die Materie aus dem Nichts ins Dasein rufen konnte.

Der fünfte Abschnitt behandelt den moralischen oder ethischen Zweig der natürlichen Theologie, der, gleichwie der erste Zweig, der physische und psychologische (der ontologische), sich auf die Entdeckung des Daseins und der Attribute des Schöpfers bezog, sich auf die Erforschung

der wahrscheinlichen (?) Absichten der Gottheit, in Betreff des künftigen Schicksals seiner Geschöpfe bezieht. Dieser Zweig beruht, wie der erste, auf derselben inductiven Grundlage, auf welcher alle übrigen inductiven Wissenschaften beruhen, und der einzige zwischen beiden obwaltende Unterschied besteht darin, daß der eine der inductiven Wissenschaft der Physik und Psychologie, und der andere der inductiven Wissenschaft der Moralphilosophie angehört.

Die wahrscheinlichen Absichten Gottes können, nach der Ansicht des Verf., möglicher Weise aus zwei Quellen erkannt werden: aus der Natur der menschlichen Seele und aus Gottes Eigenschaften. Die Beachtung der ersten Quelle führt den Verf. zur Bekämpfung des Materialismus, und zur Begründung der Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode durch Erfahrungsbeweise. Dieser Theil der Schrift leidet am allermeisten an Untiefen, und offenbar daher, weil der Verf. zwischen der Seele selbst, als Substanz, und zwischen ihren Erscheinungen nicht unterschieden hat. Die Materialisten läßt er nicht mit den Waffen auftreten, die ihnen zu Gebote stehen, und was er ihnen entgegenstellt, ist die Behauptung, daß sie ihren Satz nicht bewiesen, während er den seinen eben so wenig beweiset. Mögen wir immer von der Wirklichkeit der innern Operationen, durch welche die Seele in unser Bewußtsein kommt, eine sicherere Ueberzeugung haben, als von dem Dasein der materiellen Dinge; und mag aus der Wirklichkeit jener inneren Operationen auch gefolgert werden können, daß ihnen ein Operirendes, ein Substanziales wirklich zum Grunde liege; es folgt aus allem dem durchaus nicht, daß das Substanziale der Seelenerscheinungen nicht mit unserm Körper identisch sei. Allen den hier vorkommenden Demonstrationen liegt der falsche Satz zum Grunde: das der Erscheinung nach Verschiedene sei auch der Substanz nach verschieden. „Das Dasein des Geistes kennen wir," heißt es S. 77, „durch unser Bewußtsein von oder Nachdenken über das, was in uns vorgeht, und unser eignes

Dasein als fühlendes und denkendes Wesen schließt das Dasein des Geistes, welcher Gefühle und Gedanken hat, in sich. Wissen, daß wir sind, und daß wir denken, heißt daher Kenntniß vom Dasein der Seele haben;" — dies zugegeben, so heißt es jedenfalls nicht: Kenntniß von der substanzialen Diversität der Seele und unsers körperlichen Organismus haben. Daß aber der Verf. Existenz des Geistes und Verschiedenheit so wie Unabhängigkeit desselben von der Materie für identisch nimmt, geht noch insbesondere aus folgender Stelle S. 78 und 79 hervor: „Daß aber unser Geist das, was erinnert, vergleicht, einbildet, mit Einem Worte, das, was denkt, das, dessen Existenz wir uns beständig bewußt sind, das, was existiren muß, wenn wir selbst existiren, das, was seine eigenen Operationen zum Gegenstande seiner Gedanken machen kann, daß das kein Dasein haben solle, ist sowohl unmöglich als fürwahr ein Widerspruch in Terminis.

Wir haben daher eine Evidenz der strengsten Art, die bündigste und irrthumloseste Induction aus Thatsachen, um den Schluß zu rechtfertigen, daß der Geist existirt, und von der Materie vollständig unterschieden und unabhängig ist."

Dieser Satz soll nun nicht nur die Lehre der Materialisten aufheben, sondern auch zu den stärksten Schlüssen hinführen zu Gunsten der Fortdauer des Geistes, nachdem der Körper, mit welchem er während des Lebens verbunden ist, in Staub zerfällt. Nichts vergeht absolut in der Natur, und sollte der Geist bei dem Tode zu existiren aufhören, so wäre das das einzige Beispiel von Vernichtung, welches wir kennen. In seine Elemente aufgelöset werden, wie der Körper, kann aber der Geist nicht, weil es eine einfache, immaterielle Existenz ist. Daß der Geist rein immateriell sei, hat der Verf. in dem Vorhergehenden mit Nichts erwiesen, und sollte er der Meinung sein, dies folge aus dessen Diversität vom Körper ohne Weiteres, so irret er; denn aus einem wesentlichen Dualismus zwischen Leib und Seele

folgt nur, daß die Seele der Substanz nach nicht identisch mit dem Körper, nicht auch, daß sie etwas durchaus Unkörperliches sei. „Ist die Seele ein für sich bestehendes Wesen, so wird sie beim Tode nicht absolut vergehen, weil der Erfahrung gemäß nichts in der Natur absolut vergeht.“ Wollte man diesen Satz auch unterschreiben, so ist dadurch die Frage, auf welche hier Alles ankommt: ob die Seele nach der Trennung vom Körper als persönliches Wesen fortbestehen könne, noch gar nicht beantwortet; es bleibt dabei immer möglich, daß die persönliche Existenz der Seele an die Mitwirkung des Körpers gebunden ist, und daß sie beim Tode in das All der Kräfte aufgelöset werde. Die Thatsachen, welche nach der Ansicht des Verf. dafür sprechen sollen, daß die Seele unabhängig vom Körper fortdauern und wirken könne, haben keine Beweis-Kraft, oder wirkt die Seele im Traume unabhängig vom Körper? — Sie wirkt anders, als im wachenden Zustande, eben weil auch der Körper sich in einem wesentlich andern Zustande befindet. Auch die folgenden auf Thatsachen gegründeten Demonstrationen setzen sämmtlich den unerwiesenen Satz voraus, daß die Seele ein rein geistiges Wesen sei, und selbst unter dieser Voraussetzung sind sie nicht einmal strenge schlagend. Wenn z. B. der Verf. S. 91 behauptet, das stärkste Argument sowohl für die gesonderte Existenz der Seele, als für ihr Ueberleben des Körpers beruhe auf der Thatsache, daß der Körper in einer ewigen Veränderung begriffen sei, daß er sich in zehn Jahren der Materie nach gänzlich verändere, der Geist aber stets derselbe bleibe; und wenn er daraus nun die Folgerung zieht, daß jener auch dann derselbe bleibe, wenn diese Veränderung in einer plötzlichen Auflösung durch den Tod bestehe: so kann gegen diese Behauptung erstens bemerkt werden, daß der Verf. den Beweis schuldig geblieben sei, der Geist bleibe während des Lebens mehr einer und derselbe, als der Körper; und daß zweitens die zuletzt gezogene Folgerung falsch sei, weil die Seele während des Lebens nie

ohne Körper ist, nach dem Tode aber von demselben durchaus getrennt existiren soll.

Der Beweis für einen wesentlichen Dualismus zwischen Leib und Seele muß tiefer gefaßt werden, als daß er durch einen seichten Empirismus ausgemacht werden könnte; und was anlangt die persönliche Fortdauer der Seele nach dem Tode, so liefern die fruchtlosen Anstrengungen des Verf., dieselbe aus der Natur der Seele zu beweisen, für die Ansicht, zu welcher Ref. sich bekennt, einen Beleg, dieser Beweis könne ohne Beziehung auf die Eigenschaften Gottes und die Bestimmung des Menschen nicht geführt werden. Von diesem rational-theologischen Standpuncte aus hat nun auch unser Verf. Beweisführungen für die Unsterblichkeit der Seele versucht; aber auch hier hat er an die Puncte, auf welche es eigentlich ankömmt, kaum angestreift, und daher ist auch die Behauptung S. 104 begreiflich: die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die aus dem Zustande des Menschen im Zusammenhange mit den Eigenschaften Gottes hergeholt würden, seien weit weniger deutlich und bündig, als die, welche aus dem Studium der Natur des Geistes abgeleitet sind.

Der sechste Abschnitt, welcher über Lord Bacon's Lehre von den Endursachen handelt, enthält manches Lesenswerthe. Wir übergehen die übrigen minder wichtigen Abschnitte, und bemerken nur noch in Beziehung auf den letzten, der die wichtige Frage über den Zusammenhang der natürlichen Religion mit der geoffenbarten behandelt, daß wir hier die Oberflächlichkeit vorherrschend finden, die bei dem starren Empirismus des Verf. in der Behandlung dieses Punctes zu erwarten war. Nur in der Nachweisung, daß die Wunder für sich allein die Wahrheit einer vorgeblichen Offenbarung nicht beweisen können, berührt er das Wesen der Sache.

Wir schließen diese Relationen und Reflexionen mit der Bemerkung, daß, hätten die Engländer etwas mehr von

dem deutschen Idealismus, die Deutschen etwas mehr von dem englischen Empirismus und Realismus, es um die Philosophie in beiden Ländern besser stehen würde, als das in der That der Fall ist.

S. Aurelii Augustini Confessiones. Ad fidem codicum Lipsiensium et editionum antiquiorum recognitas edidit *Car. Herm. Bruder*. Editio stereotypa. Lipsiae sumptibus et typis Caroli Tauchnitii. 1837. XXII und 288 S. 12.

Als der große Hippocrates einstens bei der Behandlung eines verletzten menschlichen Hirnschädels durch die Näthe desselben sich täuschen ließ, indem er mit seiner Sonde (specillum) eine Verletzung des Knochens zu fühlen glaubte, da er doch nur auf der unebenen Oberfläche der Näthe mit seinem Instrumente herfuhr, so gestand er diesen Irrthum in seinen Werken freimüthig ein *), und dieses that er nach der Weise großer Männer in der Zuversicht auf große Verdienste. Denn unbedeutende Talente, weil sie nichts haben, wollen sich nichts entziehen: einem großen Geiste, weil er immer noch viel behält, steht auch das aufrichtige Eingeständniß eines wirklichen Irrthums wohl an, — — damit nicht Andere auf die nämliche Weise getäuscht werden. Wenden wir dieses auf die vor uns liegenden Bekenntnisse des h. Augustinus an, so dürfen wir dem Buche und seinem Urheber dasselbe Lob, und zwar in einem höheren Grade, spenden. Denn wir

*) A suturis (*calvariae*) se deceptum esse Hippocrates memoriae prodidit, more scilicet magnorum virorum et fiduciam magnarum rerum habentium. Nam levia ingenia, quia nihil habent, nihil sibi detrahunt: magno ingenio, multaque nihilominus habituro, convenit etiam simplex veri erroris confessio, — — ne qui decipiantur eadem ratione, qua quis ante deceptus est. Celsus de Medicina lib. VIII, c. 4.

lesen in demselben die freimüthigsten und ungeschminktesten Geständnisse eines großen Mannes über die Zeit seiner Kindheit und seines jugendlichen Alters bis zum dreiunddreißigsten Lebensjahre, eine Zeit, aus welcher derselbe eine Menge von Fehlern und Verirrungen zu erzählen hat, was aber mit einer solchen Ergebung in den Willen Gottes und mit einer so tief gefühlten Dankbarkeit für dessen weise Fügungen geschieht, daß es uns nicht schwer wird abzumessen, zu welcher Höhe der Einsicht in menschliche Dinge und zu welchem Grade der Willenskraft sich der Mann erhoben hatte, der dieses Bekenntniß ablegte. Froh, die Zeit des Irrthums und Schwankens durchlaufen zu haben, froh des sicheren Zieles, zu dem die Erkenntniß von der Wahrheit des ächten Christenthums ihn geführt hat, entfaltet er vor sich und seinen Lesern in den ersten neun Büchern alle Ahndungen und Empfindungen, alle Thorheiten und Verirrungen seines früheren Lebens bis zu dem Zeitpuncte, wo er zu einer sicheren Einsicht gekommen war; er thut dieses in der Form eines Gebetes, indem er seinen Herrn und Gott, sowohl in dem Guten als dem Bösen, was er von sich zu berichten wußte, zu verherrlichen sucht. Die übrigen vier Bücher enthalten etwas scheinbar Heterogenes, eine Auslegung der Schöpfungsgeschichte vom Beginne derselben bis zur Ruhe des Herrn am Sabbat. Allein sie entsprechen genau dem Hauptzwecke des Verfassers, in so fern er die Gerechtigkeit und Güte Gottes verherrlichen will. Diese beiden Eigenschaften weiset er nach in der Leitung eines vernunftbegabten Wesens und in der Schöpfung des Universums. Daß er sich dieses Zweckes bei Abfassung der *Confessiones* bewußt war, sehen wir aus seinen ***Retractat.*** **libr. II. cap. 6:** *Confessionum* mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant *iustum* et *bonum* atque in eum excitant humanum intellectum et adfectum. Daß er bei der Darstellung eines einzelnen vernünftigen Wesens sich selbst wählte, dazu bewog ihn

theils der Umstand, daß er sich am genauesten kannte und durch die mannigfachen Wechselfälle seines Lebens die Gerechtigkeit und Güte Gottes an sich besonders bewährt glaubte, theils das Verlangen, durch eine genaue Darstellung seines Lebens zur Einsicht der liebevollen Absichten Gottes mit den Menschen zu gelangen und dadurch die Liebe gegen den Allgütigen in seinem Herzen zu entzünden. In diesem Sinne erklärt er sich, indem er in der bezeichneten Stelle fortfährt: **Interim quod ad me adtinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint: multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.** Dieser Zweck und die Größe des Mannes, seine Aufrichtigkeit nämlich und originelle Auffassung des menschlichen Daseins, machen dieses Buch so äußerst anziehend und erwecken dafür auch die Theilnahme solcher Leser, die weder geneigt, noch im Stande sind, alle Empfindungen zu theilen, von welchen das leicht erregbare Gemüth unter der glühenden Sonne Afrika's überfließt. Der Leser wird auf eine leichte Art und fast unvermerkt in die Tiefen des menschlichen Herzens, in die Irrgänge des Lebens, und in die weise Weltregierung seines Schöpfers eingeführt. Auf einem so erhabenen Standpuncte stehend, konnte der Darsteller ohne Scheu und Scham alles Nachtheilige und Vortheilhafte von sich selbst unpartheilich und in seiner wahren Gestalt mittheilen. Vergleiche **Confess. I, 16. Et tamen ego, Deus meus,** ***in cuius conspectu iam secura est recordatio mea,*** **libenter haec didici et eis delectabar miser, et ob hoc bonae spei puer adpellabar.** Wie sehr contrastiren diese Bekenntnisse gegen viele Selbstbiographien oder Memoiren, womit die neuere Litteratur überschwemmt ist! Darin wird meistens nur dasjenige berichtet, was ihre Verfasser in einem vortheilhaften Lichte zeigt, und selbst das Arge wird so gewendet und überkleistert, daß es ihnen einen neuen, wenn auch welken Kranz um das Haupt windet. Wir

besitzen mehr Bekenntnisse einer schönen als einer menschlichen Seele! — Ueberdies ist das Werk des h. Augustinus von vorzüglicher Wichtigkeit für die Geschichte der Sitten und der Bildung während des vierten Jahrhunderts nach Christi Geburt, namentlich was Afrika betrifft. Die Geschichte seiner Jugendzeit ist ein Spiegel, worin wir zugleich das sittliche Leben und die Bildungsweise der Provinzialen in Afrika überschauen können.

Die vorstehenden Bemerkungen über den Zweck und die Darstellung dieses Werkes haben wir niedergeschrieben, um anzudeuten, wie zeitgemäß das Unternehmen des Verlegers und Herausgebers sei, wenn sie durch eine so äußerst wohlfeile und bequeme Ausgabe die **Confessiones** recht vielen Lesern zugänglich zu machen versuchen, und wir können hinzufügen, daß durch einen wenigstens hinreichend correcten Druck und durch die Benutzung der besten vorhandenen Ausgaben dafür gesorgt ist, damit ein in der Latinität der afrikanischen Schriftsteller nicht unerfahrener Leser nicht gar häufig gestört und aufgehalten werde. Damit glauben wir aber auch das Verdienst des Herrn Herausgebers erschöpft zu haben. Zwar wird auf dem Titel angegeben, die **Confessiones** seien **ad codices Lipsienses recognitae**, und in der Vorrede werden drei vom Herausgeber benutzte in der Leipziger Bibliothek befindliche Handschriften namhaft gemacht, allein der Text dieser Ausgabe stimmt, wenigstens in dem ersten und zweiten Buche, welche wir sorgfältig verglichen haben *), in allen Lesarten mit demjenigen überein, welchen die Benedictiner in ihrer Ausgabe (**Antwerpiae 1700** und **Venetiis 1729.**) aller Werke des h. Augustinus constituirt haben. Wir wollen deßwegen den Herausgeber nicht tadeln, vielmehr würden wir es mißbilligen, wenn er auf die Auctorität der sehr jungen

*) Die einzelnen Stellen, welche wir aus den übrigen Büchern nachgesehen haben, weichen ebenfalls niemals von dem Texte der genannten Ausgabe ab. Der Referent gebrauchte den Venetianischen Nachdruck vom J. 1729.

Leipziger Handschriften hin in erheblichen Dingen von der besten Ausgabe abgewichen wäre, bei welcher viel ältere und zahlreichere critische Hülfsmittel benutzt worden sind, wie es überhaupt bedenklich scheint, von dem herkömmlichen Texte in solchen Ausgaben abzuweichen, worin nicht allein die jedesmalige Rechtfertigung sondern selbst die Angabe der Quellen untersagt ist. Aber wir können nicht einsehen, was der Herausgeber meint, wenn er in der Vorrede S. IV. schreibt: **scriptoris textum genuinum et emendatum *restituere* studui, omnibus coniecturis quae sensum saepius turbarent expulsis.** Was Hr. Bruder hier von sich rühmt, haben die Benedictiner schon vor 137 Jahren gethan, und wo sie noch Aehren auf dem großen Felde liegen gelassen haben, da sind sie von dem neuesten Herausgeber nicht aufgelesen worden. — Was die Interpunction betrifft, wodurch allerdings bei Augustinus der Sinn seiner Worte an manchen Stellen aufgehellt oder erleichtert werden kann, so versichert Hr. Bruder (Vorr. S. V.), dieselbe durchweg verbessert zu haben. Wir müssen auch diese Aussage beschränken, und können nur zugeben, daß durch die Interpunction an einigen wenigen Stellen dem richtigen Verständniß nachgeholfen ist. Eine solche Stelle findet sich **I, 5. (6.)**. Hier heißt es nach der Ausgabe der Benedictiner **(Venetiis 1729): Angusta est domus animae meae quo venias ad eam: dilatetur abs te.** Richtiger ist die Abtheilung bei Bruder: **Angusta est domus animae meae. Quo venias ad eam, dilatetur abs te.** Dagegen fehlt es nicht an Stellen, wo die Interpunction bei den Benedictinern der Bruder'schen vorzuziehen ist. So lesen wir **II, 6. (13.)** bei den ersteren: **Quid te autem innocentius, quandoquidem opera sua malis inimica sunt?** bei Bruder: **Quid te autem innocentius? Quandoquidem opera sua malis inimica sunt.** Die erste Abtheilung ist allein richtig. Denn Augustinus macht, um die *innocentia* Gottes recht hervorzuheben, darauf aufmerksam, daß nicht einmal die Strafen

für Missethaten unmittelbar von Gott ausgehen und dieser auch davon die Schuld nicht trage, sondern daß den Sünder seine eigenen Werke strafend treffen. Folglich ist der Satz quandoquidem opera sua malis inimica sunt ein einfacher zu dem vorhergehenden gehöriger Causalsatz, und *quandoquidem* ist ein verstärktes *quoniam.* — Zahlreicher aber sind solche Stellen, worin sowohl in der Ausgabe der Benedictiner als in dieser neuesten eine verkehrte Interpunction die leichte Auffassung des wahren Sinnes stört, wovon wir hier ebenfalls einige Beispiele anführen wollen. Im ersten Buche c. 9 (14) lesen wir in beiden: recte mihi vivere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum, et falsas divitias famulantibus. Das Komma nach hominum verleitet uns, falsas divitias als Object von famulantibus anzusehen, und da dieses die syntactischen Gesetze nicht erlauben, so nimmt vielleicht der eine oder andere Leser eine Corruption oder eine besondere Licenz des Schriftstellers an. Allein man braucht nur das Komma nach *hominum* zu tilgen und die Präposition *ad* mit *falsas divitias*, verbinden, so wird alles leicht und klar. In demselben Capitel lesen wir bald nachher: et multi ante nos vitam istam agentes, praestruxerant aerumnosas vias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis Adam. Hier muß nach *dolore* eine schwache Interpunction stehen, damit eine richtige Structur zum Vorschein komme, nämlich praestruxerant aerumnosas vias filiis Adam: dagegen ist das Komma nach *agentes* überflüssig. In dem nämlichen Capitel gegen Ende muß interpungirt werden: quibus maior deformius luderem, aut aliud faciebat idem ipse statt luderem: aut cet. Kurz vorher fehlt durch einen Druckfehler nach vel utrosque ein Punctum. Mehre Stellen anzuführen wäre leicht, aber schon diese wenigen zeigen, wie durch eine richtige Interpunction dem Texte des Augustinus nachgeholfen wer-

den kann, und daß diese Nachhülfe noch vielfach in der neuesten Ausgabe der **Confessiones** vermißt wird.

Der Herausgeber sagt weiter in seiner Vorrede **admodum necessarium esse videbatur, ut verba e scriptoribus sacris pariter ac profanis petita et typis obliquis et auctoribus laudatis notarentur.** Eine recht gute Einrichtung! Die aus der h. Schrift oder den profanen Schriftstellern entlehnten Citate stehen nicht immer in einer unmittelbaren Verbindung mit den Worten des Augustinus, was den Leser irre macht, wenn er nicht weiß, wie weit das Citat geht. Die meisten Stellen haben schon die Benedictiner am Rande nachgewiesen: einige hat Hr. Bruder zuerst angegeben, namentlich solche, welche aus den Psalmen entlehnt sind. Doch fehlt im zweiten Buche **c. 2** die Verweisung auf **Psalm. 93, 20.** bei den Worten **qui fingis dolorem in praecepto**, welche auch im Drucke als die eigenen des Augustinus mitdurchlaufen. Die wörtlich übernommenen Stellen aus den classischen Schriften sind seltener, wie 1, 16. eine aus den Tusculanen des Cicero und ebendaselbst eine aus dem Eunuchus des Terentius angeführt wird: aber desto häufiger entlehnt Augustinus seltene Ausdrücke und Redensarten aus dieser Quelle, und daher wäre zu wünschen, daß auch bei ihnen die Original-Stelle nachgewiesen wäre, wozu indessen eine große Belesenheit des Herausgebers erfordert wird. Wenn wir z. B. **I**, 13 (20) lesen, **cum interea me ipsum in his a te morientem — — siccis oculis ferrem miserrimus**, so werden wir diesen Ausdruck nur dann vollkommen verstehen, wenn wir uns erinnern, daß er zum Theil aus Horatius (**Carm. I, 3, 18.**) entlehnt ist.

So dankbar wir diesen wohlfeilen Abdruck (eine Ausgabe kann man ihn wohl nicht nennen) annehmen und auch das Wenige, was der Herausgeber geleistet hat, gern anerkennen, so dürfen wir uns doch auch nicht verhehlen, daß dieses Unternehmen mehr Anklang finden würde, wenn dem Texte eine mäßige Anzahl exegetischer und critischer

Noten zu den schwierigsten Stellen und ein zweckmäßiger Index beigefügt wäre. Exegetische Noten verlangen wir für solche Stellen, worin die Darstellung von der gewöhnlichen Latinität so stark abweicht, daß selbst ein der Lateinischen Sprache kundiger Leser dadurch gestört werden kann, ferner für diejenigen Anspielungen und Hindeutungen auf historische Vorfälle, welche übersehen werden und dann den Zusammenhang unklar machen. Von beiden Fällen ein Beispiel! Gleich im Anfange des ersten Buches heißt es: **Et laudare te vult homo aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis.** Hier scheint vor **quia superbis resistis** etwas zu fehlen: denn dieser Causalsatz, vorausgesetzt, daß er ein solcher sei, hat keine gehörige Beziehung zu dem vorhergehenden nackten ***et testimonium***, und daher dürfte Jemand vermuthen, es sei nach diesem Worte ***humilitatis suae*** oder ein ähnlicher Genitiv ausgefallen. Aber übersetzen wir die anstößigen Worte in's Griechische, *καὶ τεκμήριον ὅτι πρὸς ὑβριστὰς ἀντέχεις*, so wird klar, daß **quia** nach einem neuen Sprachgebrauche hier nicht eine Causal-Partikel ist, sondern daß es relative Bedeutung hat. Der Mensch trägt durch seine Schwachheit und Sündhaftigkeit mit sich das Zeugniß herum, daß du die Uebermüthigen erniedrigst. Eben so steht *quia* häufig bei Augustinus, wo die classische Latinität ein *quod* verlangt. Vgl. **I, 6. Quid enim est quod volo dicere — —, nisi *quia* nescio, unde venerim huc cet.** Einen Beleg für die zweite Art von Stellen entnehmen wir aus **I, 16 (26).** Hier beschreibt Augustinus das Treiben der Grammatiker und Rhetoren; besonders hebt er hervor, wie die von ihnen den Knaben über die Götter mitgetheilten Mythen die Sittlichkeit untergraben, und setzt hinzu: **et magna res agitur, cum hoc agitur publice in foro, in conspectu legum supra**

mercedem salaria decernentium. Auf dem Forum kam zur Zeit der freien Verfassung des römischen Staates das Volk zusammen, um Gesetze anzunehmen, und zwar in Rom selbst und in den Municipien der Provinzen, auf dem Forum saß der Prätor in Rom zu Gericht, in den Provinzen thaten es die duumviri der Municipien, sowohl vor der Zeit der Kaiser als unter diesen, am Forum lag in den Provinzialstädten die Curie des Senats. Daraus erklärt sich, wie Augustinus schreiben kann in foro, *in conspectu legum*. Unter *mercedem* versteht er die jährliche Besoldung der Rhetoren, unter *salaria* außerordentliche Geschenke. Solche wurden ertheilt in Rom vom Kaiser, in den Provinzial-Städten wahrscheinlich von den Duumviris oder dem Senate; daher in conspectu legum supra mercedem salaria decernentium. Noch wenigere Leser werden den Schluß des 17. (27) Capitels im ersten Buche ohne Erklärung verstehen: Laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum, turpis praeda volatilibus: non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis. Unmittelbar vor diesen Worten stellt Augustinus die Frage, ob für seinen Geist und seine Zunge kein besseres Uebungsmittel dagewesen sei, als diejenigen, welche die damaligen Grammatiker anwendeten. Auf diese Frage enthalten die hergeschriebenen Worte die Antwort, welche wir in folgender Weise übersetzen: „Dein Lob, mein Herr, dein Lob hätte durch deine Schriften empor heben sollen den Zweig meines Herzens, und er wäre nicht fortgerissen durch die Leere nichtiger Possen, eine beschmutzte Beute für die Geflügelten: denn nicht auf eine einzige Art opfert man den abgefallenen Engeln." Was versteht Augustinus hier unter den „Geflügelten" (Volatiles), und wie paßt dieses Wort zu den übrigen und in den Zusammenhang der ganzen Stelle? Diese Fragen suchen wir uns so zu beantworten. Augustinus ist besonders belesen in der Ae-

neis des Virgil, und er beschreibt an der bezeichneten Stelle, daß seine Lehrer ihm häufig ein Stück aus der Aeneis aufgegeben hätten, um dasselbe in Prosa aufzulösen und demnächst zu declamiren. Am Schlusse dieser Beschreibung schwebt ihm das Bild jener geflügelten Jungfrauen oder der Harpyien vor, wie dieses Virgil Aen. III, 214 sqq. ausmalt; er erinnert sich wie diese Ungethüme über ihre Beute herfallen, sie beschmutzen und in die Lüfte empor heben. Daraus erklären wir uns den Ausdruck *turpis praeda volatilibus*, daraus auch den Zusatz, daß man den abgefallenen Engeln auf mehrfache Weise opfern könne. Denn die Christen der alten Zeit glaubten in den mythischen Gestalten der Griechischen und Römischen Götterlehre die in der heiligen Schrift erwähnten *Daemones* oder abgefallenen Engel wiederzufinden. Diesen, so sagt Augustinus, kann man nicht allein durch Darbringung eines geschlachteten Thieres, sondern auch durch eine anhaltende Beschäftigung mit den heidnischen Mythen ein Opfer bringen. — Critische Noten sind ebenfalls auch in einer Handausgabe unentbehrlich an solchen Stellen, wo die hergebrachte Lesart falsch ist oder wo alle Handschriften verdorben sind. Dergleichen Stellen finden sich auch in den Werken des Augustinus, und gerade nicht wenige in den Confessiones. Wir wollen hier nur eine prüfend vorlegen, nämlich I, 8 (13.). Bruder lieset und interpungirt: Non enim docebant me maiores homines praebentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae — —, sed ego ipse mente — —, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei — —, *praesonabam* memoria. Cum ipsi appellabant rem aliquam cet. Der neue Herausgeber läßt sich hier, wie gewöhnlich, durch das Urtheil der Benedictiner, welche praesonabant vorziehen, bestimmen, allein es würde ihm wohl schwer fallen, sowohl den Ausdruck praesonabam memoria zu erklären, als bei dieser Lesart

die Structur des Satzes zu rechtfertigen. Auch geben die Benedictiner keine Gründe für ihr Urtheil an. Wir lesen und theilen ab: *prensabam* memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant; videbam et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Das aufgenommene prensabam findet sich in einigen Handschriften und in den alten Ausgaben. Augustinus will zuerst *mente* mit diesem Verbum verbinden, da aber der Leser dieses wegen der vielen Zwischensätze leicht vergessen kann, so setzt er nachträglich noch *memoria* zu demselben, ich faßte mit dem Gedächtniß auf, wann ältere Menschen einen Gegenstand nannten.

Möchten diese Bemerkungen entweder den Herrn Bruder selbst oder einen Andern veranlassen, eine neue und brauchbarere Ausgabe dieses interessanten Werkes anzufertigen.

Compendium der christlichen Moral, nach der Grundlage der christlichen Ethik des M. v. Schenkl, von **Dr. G. Riegler**, Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Bamberg. Augsburg, 1836. Magazin für katholische Theologie.

Beim Lesen dieses Buches konnten wir uns des Gedankens nicht entschlagen, ob dasselbe nicht einer mißlungenen Uebersetzung irgend eines lateinischen Compendiums der Moral aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gleiche; denn die Schwerfälligkeit des Ausdrucks und der Mangel an stilistischer Rundung sind von vorn herein so auffallend, daß man die sich drängenden Paragraphen und ihre zahllosen Unterabtheilungen nur mit Mühe durchlesen kann. Ohne uns jedoch von jenem Vorurtheil bestechen zu lassen, wollen wir vielmehr den Verfasser selbst citiren und unsere Leser mit dessen eigenen Worten in sein Buch einführen. Er sagt in der Vorrede: „Verschiedene, wichtige Gründe

und Umstände veranlaßten und leiteten den Unterzeichneten, das frühere Werk „Christliche Moral nach der Grundlage ꝛc. ꝛc. in 4 Theilen bestehend" in ein Compendium von einem Bande zu bringen, und in solchen jenes in gedrängter Umfassung dem Publicum zu übergeben, ohne daß jedoch durch diese Abkürzung im Wesentlichen ein Mangel, im Zusammenhange eine Lücke, noch sonst ein dießfallsiger Nachtheil im ganzen Werke entstehen solle." Anstatt nun jene Gründe anzugeben, folgt erst eine Anpreisung des erwähnten größern Werkes von Seiten seiner Wohlfeilheit: „Der Preis der vier Theile (fünf Bände) ist um 9 fl. gewiß billig." Auf ähnliche Weise verfährt der Verfasser im Buche selbst, welches mit einer „Einleitung in die christliche Moral" anfängt, welche vier Hauptstücke ausfüllt. Das erste ist überschrieben: „Vorläufige Begriffe und Grundsätze." Wir werfen einen Blick auf §. 11., worin der Satz bewiesen werden soll: „Zur Erreichung des höchsten Menschengutes ist der Glaube an Gott erforderlich." Der „Beweis" beginnt also: „1) Wir Menschen haben, um sittlich gut zu werden, viele und schwere Hindernisse zu besiegen: a) Unsere Sinnlichkeit widersetzt sich heftig und immerwährend der Ausbildung unseres Geistes zur Sittlichkeit, und vermag die Lauterkeit der Triebfedern bei unsern auch guten Handlungen sehr zu verderben. b) Die sinnlichen Lüste sind sehr reizend, und ihre Reizungen zur Unsittlichkeit sehr heftig. c) Die Güter dieser Welt haben außerordentlich viel Anziehendes für den Menschen; enthalten aber auch sehr große Gefahr zum Unrechte. d) Unannehmlichkeiten und Beschwerden stehen uns auf dem Wege der Tugend häufig entgegen. e) Viele Widerwärtigkeiten und Trübsale begegnen uns in unserm Leben, die uns im Guten hinderlich sein können. f) Endlich hat der Mensch nicht nur ein und das andermal seine Sinnlichkeit zu beherrschen, Lüste und Reize zur Unsittlichkeit zu bezwingen, Beschwerden zu tragen, Versuchungen zu überwinden, dem Sittengesetze zu gehorchen; sondern er muß allezeit, beständ-

dig, an jedem Orte, in allen Umständen seines Lebens, bis an's Ende im Glauben leben, mit ihm kämpfen, und treu in ihm ausharren." Hiedurch soll zuerst die natürliche Schwäche des Menschen in sittlicher Hinsicht bewiesen werden; denn die folgende, gleichfalls von a) bis f) fortlaufende Aufzählung zeigt die Nothwendigkeit des Glaubens, „um diesen Kampf glücklich zu bestehen." Wer möchte aber diesen tautologischen Wortkram für einen Beweis ansehen, da er nicht einmal das dazu erforderliche Material im Rohen vollständig enthält? Ist die sittliche Ohnmacht des Menschen etwa bloß in einer bedauerlichen Sinnlichkeit gegründet, oder hat sie — nach dem christlichen Bewußtsein — vielmehr ihre Ursache in der Sünde, welche dem Menschen von Geburt an inwohnet und ihn als schuldig hinstellt vor Gott, sobald die Gottesidee in seinem Bewußtsein erwacht? — S. 12 heißt es unter andern: „Wenn uns Gott unmittelbar solche Wahrheiten mittheilt, die wir durch einen richtigen Gebrauch der Vernunft aus der Natur selbst hätten entwickeln können; so ist es eine formale, eine Offenbarung der bloßen Form nach, z. B. die Wahrheit: Gott ist Schöpfer des Universums." Wir wollen nicht darüber streiten, ob diese Wahrheit Gegenstand einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an die Menschen sein könne, sondern nur den grellen Widerspruch hervorheben, worin jene Definition mit einer Behauptung auf der folgenden S. 13 steht, wo der Verfasser drei Fragen anführt, die „für die Menschen höchst wichtig sind," deren erste lautet: „Woher bin ich?" und die Behauptung hinzufügt: „Darauf kann die Vernunft keine gegründete Antwort geben." — Im zweiten Hauptstücke der Einleitung, welches über „Begriff, Eintheilung, Vorzüglichkeit, Beschaffenheit der christlichen Lehre" handelt, findet sich S. 16 folgende Definition der „christlichen Ethik:" „Objectiv betrachtet, ist sie der wissenschaftliche Inbegriff, und subjectiv betrachtet, die gelehrte und pragmatische Kenntniß der religiös sittlichen, sowohl natürlichen,

als positiven, göttlichen und menschlichen Gesetze, Regeln und Grundsätze, durch welche der Christ nach der Lehre Christi zur christlichen Tugend, sittlichen Vollkommenheit und ewigen Seligkeit geleitet wird.“ Also: christliche Ethik ist ein Gemisch von natürlichen und positiven, von göttlichen und menschlichen Gesetzen?! — Aus dem dritten Hauptstücke, welches die Erkenntnißquellen und Hülfsmittel der christlichen Ethik angibt, geben wir zuerst eine Probe leichtsinniger Schriftverdrehung. S. 21 wird nämlich unter Nr. 6 als Beweis, daß die Vernunft die erste Erkenntnißquelle der Moral sei, gesagt: „Er (Jesus) erklärte, daß alle Pflichten gegen unsere Mitmenschen auf diesem Vernunftgesetze beruhen: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, u. s. w.“ Wir fragen den Verfasser: wo hat Jesus diese Erklärung gegeben? oder hält er etwa den Zusatz bei Matth. VII. 12.: „das ist das Gesetz und die Propheten,“ für eine solche Erklärung? dann würden wir seine Kurzsichtigkeit bedauern, worin er diese positiven Herolde des göttlichen Willens für bloße Verkündiger des Vernunftgesetzes ansieht. S. 25 wird unter den Hülfsmitteln auf dem fünften Platze die Dogmatik angeführt; eben diese hatte aber der Verfasser S. 17 „in der engsten Verbindung“ mit der Moral dargestellt: sie „verhalten sich zu einander, wie sich die theoretische Vernunft zur praktischen verhält. Dogmatik ist das Fundament, Moral das Gebäude . . . .“ Ist denn das Fundament Hülfsmittel oder gehört es wesentlich zum Gebäude, wie der Verfasser selbst gesteht, indem er fortfährt: „beide zusammen machen das Felsengebäude (der christlichen Lehre) aus?! Wir könnten das Sündenregister durch alle 52 Bogen des Compendiums fortführen, wenn wir nicht fürchteten, die Geduld unserer Leser schon zu lange auf die Probe gestellt zu haben. Eine Note auf S. 479 möchten wir aber noch gerne Jedermanns Einsicht empfehlen, dem etwa das Buch zur Ansicht vorliegt; sie fängt so an: „Keine Menschenfeder ist im Stande, zu beschreiben, wie viel Böses und

welches große Verderben die Schmeichler in einzelnen Personen beiderlei Geschlechts .... schon gestiftet haben ...“ Hiernach scheint der Verfasser sein Buch auch mit einer Menschenfeder geschrieben zu haben, die allerdings von eigenthümlicher Art sein und einen andern Stil bedingen muß, als die sonst üblichen Gänsekiele.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Ueber die letzten Dinge.

Vernunft und Offenbarung lehren einstimmig, daß das Ziel und Ende unseres Daseins, oder die Bestimmung des Menschen Glückseligkeit sei. Schon die sich selbst überlassene Vernunft erkennt dies mit Nothwendigkeit aus der Heiligkeit und Güte Gottes mit Rücksicht auf das Verhältniß, worin der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen zu Gott steht. Die Offenbarung aber verbürgt uns diese Wahrheit auf vielfache Weise und zwar zuerst dadurch, daß sie uns Gott darstellt, als das unendlich vollkommenste Wesen, als ein Wesen, dessen wohlwollende Liebe gegen die Menschen und überhaupt gegen seine Geschöpfe ebenso unbeschränkt als seine Allmacht ist. Aus diesem Resultat der Lehre über Gott können wir nicht nur das Allgemeine, was auch schon die Vernunft erkennt, abermals mit Gewißheit entnehmen, dies nämlich, daß Gott den Menschen zur Glückseligkeit erschaffen habe, sondern es geht daraus auch hervor, daß die dem Menschen zugedachte Glückseligkeit im Verhältniß zu seiner Beschaffenheit die möglich höchste sein werde: denn da es in Gottes Macht steht, das höchste Gut für den Menschen zu realisiren, was könnte ihn davon abhalten, es wirklich zu wollen, da er doch unendlich gütig ist? Ja man kann wohl sagen, es ist unmöglich, daß Gott bei der Erschaffung der Welt eine andere Endabsicht gehabt habe, als die Menschen vollkommen glückselig zu machen; denn da er als unendlich vollkommenes Wesen durch sich selbst schon von Ewigkeit her im absolut höchsten Grade glückselig war, so konnte der Endzweck, welchen er sich bei der Erschaffung der Welt vorsetzte, kein anderer sein, als diese Glückseligkeit auch seinen Geschöpfen, insofern diese derselben fähig sein würden, mitzutheilen. Wenn Gott aber den Menschen zu dem möglich höchsten Grade der Glückseligkeit hinführen wollte, so mußte er die Erreichung dieses Zieles von der Freiheit des Menschen abhängig machen, so daß der Mensch durch eigenes Verdienst mittelst guten Gebrauches seiner Freiheit, zu der ihm bestimmten Glückseligkeit sich selbst emporschwingen und auf solche

Weise nächst Gott selbst Urheber davon werden konnte. Zu dem Ende gab Gott dem Menschen gleich von Anbeginn die rechte moralische Richtung, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, sein Wollen und Handeln nach der Maxime der Gerechtigkeit und Heiligkeit ein urichten, und er gab ihm überdies auch ein positives Verbot, damit er desto eher Gelegenheit und Veranlassung fände, seine moralische Fähigkeit auszubilden, sich Verdienste zu erwerben, um dadurch der höchsten Glückseligkeit, als eines Lohnes derselben sich würdig zu machen. Diese Endabsicht, welche Gott von Anbeginn bei der Erschaffung und Erhaltung des Menschen gehabt hat, offenbarte sich jedoch am augenfälligsten, als der Mensch durch die Sünde sich selbst in das größte Verderben gestürzt hatte; da sandte Gott, wie wir in der Lehre von der Erlösung sehen, aus unendlicher Erbarmung seinen eingebornen Sohn vom Himmel, damit er die Welt von der Knechtschaft der Sünde erlösete und dem tief gefallenen Menschen Hülfe von oben brächte, auf daß er wieder fähig würde, das ihm vorgesetzte Ziel mit glücklichem Erfolge zu erstreben. Man erinnere sich hier der Aussprüche Jesu über den Endzweck seiner Sendung, z. B. Joh. III, 16. vgl. VI, 40. XIV, 6. Dieses Leben, oder, was dasselbe ist, diese Glückseligkeit, welche Gott dem Menschen von Anbeginn zugedacht hatte und wohin uns der Glaube an Jesum Christum führen soll, ist aber keine irdische, keine vergängliche, sondern sie ist eine unvergängliche, eine ewige Glückseligkeit, eine Glückseligkeit, die wie Petrus in seinem I Brf. 4 sagt, in den Himmeln für uns aufbewahrt ist und die erst in den letzten Zeiten offenbar werden soll. Das Ziel und Ende des Menschen kann also nicht in diesem Leben, sondern erst nach demselben in der Zukunft erreicht werden. Der Uebergang in diese Zukunft geschieht aber, wie allen bekannt ist, durch den Tod. Außer dem Tode, welchen wir durch die tägliche Erfahrung kennen, gibt jedoch die Offenbarung noch andere Ereignisse an, welche erst nach dem Tode mit dem Menschen sich zutragen werden, und durch welche ebenfalls die Vollendung herbeigeführt werden soll. Alle diese Ereignisse zusammengenommen werden von den Theologen nach einer Stelle im Ecclesiasticus VII, 36. gewöhnlich τὰ ἔσχατα, novissima d. i. die letzten Dinge genannt. Dem Gesagten zufolge haben wir nun zunächst zu untersuchen, was die Offenbarung über den Tod lehre. Hieran wird sich dann von selbst die Frage schließen, welches der Zustand des Menschen nach dem Tode sein werde, und auf solche Weise haben wir uns dann den Weg für die vorliegende Untersuchung geöffnet. Also zuerst

Vom Tode.

Wir reden hier von dem eigentlichen Tode, d. i. von dem Tode

des Leibes, wodurch die menschliche Seele von ihrem Körper getrennt und wodurch das Band, welches beide von Geburt an aufs innigste vereinigte, aufgelöset wird. Dieser Begriff vom Tode liegt in den Stellen Philipper I, 23. II Timoth. IV, 6 zu Grunde. Dieser eigentliche Tod, der Tod des Leibes, den man auch naturalis, temporalis zu nennen pflegt, ist recht zu unterscheiden von den metaphorischen Bedeutungen, welche das Wort „Tod" auch nach biblischem Sprachgebrauche hat. Darnach bedeutet nämlich Tod 1) auch jede Art von Uebeln, welche Vorboten des Todes sind: cf. II Mos. X, 17. Sprüchw. X, 2. Weisheit I, 12. Ecclesiasticus XV, 18. II Cor. I, 9. Apocal. VI, 8. XVII, 8. Es bedeutet ferner 2) den sogenannten geistigen Tod, welcher wiederum ein doppelter ist, der Tod der Gläubigen und der Tod der Ungläubigen oder der Gottlosen. Jene die Gläubigen sind nach Röm. VI, 2, 11. Coloss. III, 3 der Sünde, und nach Galat. VI, 14 der Welt und endlich nach Röm. VII, 1. Gal. II, 19. Coloss. II, 20 dem Gesetze des A. Bundes abgestorben. Der geistige Tod der Ungläubigen ist abermals ein zweifacher, ein zeitlicher und ein ewiger; jener besteht in dem Mangel der heiligmachenden Gnade während dieses Lebens cf. Matth. VIII, 22. Luc. IX, 60. XV, 24. I Timoth. V. 6. Dieser, der ewige Tod der Ungläubigen, ist die nach diesem Leben eintretende endlose Trennung des Sünders von Gott im Zustande positiver Unglückseligkeit. In dieser letzten Bedeutung kommt es vor in Apocal. II, 11. XX, 6. 14. XXI, 8. Alle diese aufgezählten metaphorischen Bedeutungen des Todes kommen hier, wo wir nach der Offenbarungs-Vorstellung vom Tode fragen, gar nicht in Betracht, sondern hier kommt einzig und allein der eigentliche Tod, oder der Tod des Leibes in Betracht. Darüber fragt es sich nun, was die Offenbarung von diesem nach dem Zeugniß der Erfahrung allen Menschen bevorstehenden Ereignisse lehre? Wir wissen aus der Lehre von der Erbsünde, daß der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen ist, und zwar durch die Sünde, welche Adam und Eva durch Uebertretung des ihnen gegebenen positiven Verbots im Paradiese begangen haben. Eine unmittelbare Folge dieses Ungehorsams war, daß Gott die angedrohte Todesstrafe über die ersten Menschen wirklich verhängte. Von diesen aber haben alle ihre Nachkommen, alle ohne Ausnahme mit der aus jener Sünde entsprungenen, natürlichen, sündhaften Beschaffenheit zugleich jene unseligen Folgen derselben im Wege der natürlichen Abstammung überkommen. Für den Beweis des Gesagten weise ich hier auf I Mos. II, 17. Weish. I, 13, II, 24. Röm. V, 12 ff. VII, 24. I. Cor. XV, 21 u. II. Timoth. I, 10. Für die ersten Menschen war also, wie gesagt, der Tod allerdings eine eigentliche positive Strafe, welche sie erdulden mußten, obgleich Gott ihnen ihre Sündenschuld erlassen

hatte, cf. Weish. X, 2. Genes. III, 17. Jedoch hatte diese Strafe, eben weil der Tod die ersten Menschen nicht plötzlich hinwegraffte, auch für sie nicht so sehr den Character einer rächenden oder richterlichen Strafe, einer poena vindex oder iudicialis, als vielmehr den Character einer zeitlichen Strafe, einer natürlichen Züchtigung, die Gott aus wohlwollender Liebe über sie verhängte, und welche auf ihre dauerhafte Bekehrung berechnet war. Als solche natürliche Züchtigung mußten sie selbst nicht nur den Tod, sondern auch alle übrigen Leiden des Lebens, welche natürliche Vorboten des Todes sind, ansehen, sobald sie nur zu dem Glauben gelangt waren, daß Gott ihnen ihre Sünde verziehen und sie wieder zu Gnaden aufgenommen habe. Dieses, daß der Tod so anzusehen sei, gilt aber noch viel mehr von den Nachkommen der ersten Menschen; denn diese sind ja dem Tode nicht unterworfen, weil sie denselben durch ihre persönliche Schuld verdient haben, sondern weil sie durch eine angeerbte, natürliche, sündhafte Beschaffenheit ein Gegenstand des göttlichen Mißfallens geworden sind. Daher ist der Tod im Allgemeinen, d. h. insofern er das Loos aller Menschen ist, so schmerzlich derselbe in irdischer Beziehung auch immerhin sein mag, keineswegs als ein eigentliches, positives Uebel, geschweige denn als eine eigentliche Strafe anzusehen, sondern vielmehr als eine Folge der Sünde, welche Gott im Wege der Natur über den Menschen kommen läßt, damit dieser den ihm inwohnenden sündhaften Trieb desto leichter in Schranken halten könne. Deswegen finden wir auch schon im A. T. ausdrücklich gelehrt, daß der Tod nur dem Sünder, dem Gottlosen schrecklich sei, daß hingegen der Gerechte, der Fromme auch im Tode getrost sein könne. Der Gottlose, so heißt es Sprüchw. XIV, 32 besteht nicht in seinem Unglücke u. s. w. Ecclesiasticus XLI, 5. Ps. LXVII, 21. Ps. CXV, 15 u. CXVII, 17—18. Dabei besteht jedoch, was die Offenbarung ebenfalls an mehreren Stellen ausdrücklich lehrt, daß der Tod von Anbeginn in der Hand des Teufels eine gefährliche Waffe für die Menschen gewesen sei, zumal für diejenigen Menschen, welchen der Glaube an Gott als den Versöhner des sündigen Menschengeschlechts und die hierauf gegründete Hoffnung auf Unsterblichkeit der Seele abging: diese konnte der listige und boshafte Verführer durch Vorhaltung der Schrecknisse des Todes ängstigen und sie so zur Verzweiflung bringen, daß sie, wie Paulus Hebr. II, 15 sagt, durch Furcht des Todes während ihres ganzen Lebens, der Knechtschaft des Satans, d. i. der Sünde unterworfen waren. In dieser Beziehung heißt es auch über den Tod im Buche der Weish. II, 26: der Tod sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen, und ebenfalls Cor. XV. wird er selbst als Feind der Menschen aufgestellt. Aber die Furcht vor dem Tode ist gänzlich ver-

schwunden, seitdem Jesus Christus nicht nur dem Tode, sondern auch demjenigen, welcher die Macht des Todes hatte, dem Teufel seine Macht benommen hat, und nachdem er, wie der Apostel sagt, durch das Evangelium Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gestellt hat. cf. Hebr. II, 15. II Timoth. 1, 9—10. Die christliche Vorstellung vom Tode, welche sich hieraus ergiebt, ist folgende: Der Tod in seiner überirdischen Beziehung ist für den durch Christum Gerechtfertigten in der That nunmehr zu einem bloßen Naturereignisse geworden, zu einem Naturereignisse, welches der Weg zu einem ewigen, seligen Leben ist. Das gibt der Heiland selbst deutlich zu erkennen, wenn er bei Joh. V, 24 also spricht: „Wahrlich, wahrlich! ich sage euch: wer mein Wort höret und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben übergegangen." In dieser frohen Zuversicht schreibt auch Paulus II Cor. V, 1 ff.: „Wir wissen, daß wenn das irdische Gebäude unserer jetzigen Hütte aufgelöset wird, wir ein Gebäu von Gott erhalten, eine Wohnung nicht mit Händen gemacht, eine ewige in den Himmeln." cf. Philipp. 1, 23. Auf diese christliche Vorstellung vom Tode weisen auch die alten kirchlichen Bilder hin, welcher die Väter zur Bezeichnung des Todes sich häufig zu bedienen pflegen. So nennt z. B. Gregor von Nazianz den Tod: aeternae vitae natalis — Gregor von Nyssa nennt ihn obstetrix ad vitam vere sic dictam promovens — Augustin: provectio ad civitatem Dei. Prudentius: praeparatio vitae, und Bernhard: ianua ad vitam aeternam.

Ich bemerkte schon zu Anfang, an die Frage, was die Offenbarung über den Tod lehre, würde sich eine andere Frage schließen, nämlich die: welcher der Zustand der menschlichen Seele nach der Trennung von ihrem Leibe sein werde?

Alle nähere Bestimmung dieses Zustandes hängt offenbar zunächst davon ab, ob das Bewußtsein und die Thätigkeit des menschlichen Geistes durch den Tod nicht aufgehoben, sondern vielmehr ungestört fortleben werden, oder kurz: ob die Seele des Menschen unsterblich sei. Denn wäre mit der Auflösung des Körpers in Staub zugleich das Aufhören oder die Vernichtung der geistigen Substanz des Menschen verbunden, so müßte alle Frage über den Zustand der Seele nach dem Tode von selbst ausfallen. Also erst dann, wenn das allgemein über diesen Zustand feststeht, wenn es keinem Zweifel mehr unterliegt, daß der Geist des Menschen auch nach dem Tode noch fortleben wird, erst dann können wir uns in den Offenbarungsquellen nach ferneren Aufschlüssen über den fraglichen Zustand umsehen. Zum Beweise der Unsterblichkeit der Seele bedarf es aber, nachdem wir die Offenbarungs-Vorstellung vom Tode zum Grunde haben, keiner

weitern Untersuchung mehr; sie ist in der That in dieser Vorstellung schon mit ausgesprochen; denn wenn nach der Lehre der Offenbarung der Tod nicht das Ende unseres Daseins, sondern vielmehr eine Erneuerung desselben, ein Uebergang zu einem ewigen Leben ist, wie könnte dann die Annahme einer ununterbrochenen Fortdauer des Bewußtseins und der Thätigkeit des menschlichen Geistes nach dem Tode noch irgend einem Zweifel unterliegen? Um uns jedoch zu überzeugen, wie sehr die Offenbarung sich für die Wahrheit dieser Lehre, die schon die sich selbst überlassene Vernunft erkennt, verbürge, will ich es versuchen, die innige Verbindung, worin diese Lehre mit der Lehre von der Erlösung steht, aus einigen Stellen der h. Schrift nachzuweisen. Nach einer Aeußerung Jesu selbst bei Joh. III, 15—17 war dieses der Endzweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der von ihm vollbrachten Erlösung, „daß ein jeder, der an ihn glaube, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe." Also der Glaube an Jesus Christus soll uns nach des Erlösers eigenen Worten eine sichere Bürgschaft geben dafür, daß uns ein ewiges Leben d. i. eine ewige Glückseligkeit von Gott bereitet sei. Dieser Endzweck der Erlösung könnte aber unmöglich erreicht werden, wenn mit dem Tode des Leibes das Ende unseres Daseins einträte, wenn unser Geist nicht unsterblich wäre, im vollen Sinne des Wortes. Dasselbe geht über den Endzweck der Erlösung aus folgenden Stellen hervor: Joh. VI, 40—47. V, 24. In der That, dieser Glaube an Unsterblichkeit konnte nur so lange aus der Brust des Menschen verbannt sein, so lange er noch unter der Knechtschaft der Sünde seufzte. Sobald er aber durch Christum von der Sünde freigelassen, und wieder ein Diener Gottes geworden war, mußte auch die Hoffnung in seinem Herzen wieder erwachen, die Hoffnung, daß das Streben nach immer vollkommnerer Erkenntniß und Liebe Gottes, welches die Vernunft dem Menschen zur unerläßlichen Pflicht macht, durch den Tod nicht werde unterbrochen, sondern vielmehr nach der Auflösung der Bande des Fleisches in vollkommene Freiheit bis in Ewigkeit werde fortgesetzt werden. Dieses bestätigt der Apostel Paulus ausdrücklich, wenn er im Briefe an d. Röm. VI, 22 und 23 also schreibt: „Welche Frucht hattet ihr denn damals von den Dingen, deren ihr euch jetzt schämet? Denn das Ende derselben ist der Tod. Jetzt aber, da ihr freigelassen seid von der Sünde, Diener Gottes aber geworden, habt ihr für euch als die Frucht, Heiligung; als das Ende, ewiges Leben." Bemerkenswerth sind in dieser Beziehung die Worte 1 Joh. V, 12, wo er sagt: Wer den „Sohn hat, der hat das Leben, wer den Sohn nicht hat, der hat nicht das Leben" d. h. wer an den Sohn Gottes wahrhaft glaubt, wer durch ihn als gerechtfertigt und und geheiligt da steht, der trägt die Bürgschaft der Unsterblichkeit in

seinem Innern; eben jener Glaube ist es, der ihm diese Bürgschaft gibt. cf. Joh. XI, 25 ff. XVII, 2 ff. — Wer dies eingesehen hat, in wie enger Verbindung der Glaube an Unsterblichkeit der Seele mit der Erlösungstheorie steht, den würde es gewiß befremden, wenn wir, wie nach der Weise der meisten Theologen, zum Beweise der Lehre auf einzelne Stellen der h. Schrift uns berufen wollten, auf Stellen, die keineswegs jene Lehre ausdrücklich mittheilen, sondern nur eine entfernte Hindeutung darauf enthalten. So verweiset man in der Regel auf Matth. X, 28. Act. VII, 58. II Cor. V, 8. Luc. XVI, 22 ff. Diese Stellen verdienen hier höchstens in der Beziehung eine Berücksichtigung, insofern sie zu erkennen geben, daß nicht nur die Seelen der Gläubigen oder der Gerechten, sondern auch der Gottlosen und Verworfenen nach dem Tode des Leibes fortleben werden. Dafür spricht insbesondere die Stelle aus Luc. XVI, wo die bekannte Parabel vom armen und reichen Manne vorkommt, worin es vom letztern also heißt: „es starb auch der Reiche und er ward begraben in die Hölle," und wo dann ferner ihm Handlungen beigelegt werden, welche die Fortdauer seiner Geistesthätigkeit nothwendig voraussetzen. Der Reiche wird aber als ein üppiger Schwelger dargestellt, dem die ewige Verdammniß zur Strafe seiner Sünden zu Theil ward, und ihm entgegengesetzt ist der arme Lazarus, dessen Geduld mit der himmlischen Glückseligkeit belohnt wurde. Wir sehen hieraus, daß dieser Parabel die Ansicht zu Grunde liege, daß nicht bloß die Frommen und Gerechten, sondern auch die Gottlosen und Sünder auf eine Fortdauer nach dem Tode zu rechnen haben. —

Anmerkung. Wir dürfen hier wohl die Frage nicht ganz unberührt lassen, welche in neuern Zeiten die Theologen so vielfach beschäftigt hat, die Frage: ob schon im A. T. die Unsterblichkeit der Seele gelehrt werde? Im Allgemeinen ist hierüber vorläufig zu bemerken, daß man bei der Beantwortung jener Frage den philosophischen Begriff von Unsterblichkeit von der dunkeln Erwartung einer Fortdauer des Menschen nach dem Tode überhaupt wohl zu unterscheiden habe. Legt man jenen Begriff zu Grunde, nämlich den Begriff einer durch den Tod ununterbrochenen Fortdauer des Bewußtseins und der Thätigkeit des menschlichen Geistes, so möchte es allerdings wohl schwer halten, bestimmte Spuren eines solchen Glaubens bei den Hebräern vor der Zeit des Exils nachzuweisen. Bis zu dieser Zeit herrschte vielmehr bei ihnen die Vorstellung von einer Todtenversammlung an einem unterirdischen Orte, den man שְׁאֹל nannte (ᾅδης von ἀΐδης das Unsichtbare, Lichtlose) und unter welchem man sich irgend einen unbekannten finstern Ort in der Tiefe der Erde dachte, wo die Seelen aller Menschen nach dem Tode zwar fortdauern, aber in

einem Zustande der Unthätigkeit, Freudenlosigkeit. Zum Belege dieser Ansicht siehe Ps. VI. 6: „Im Tode tönt Dir kein Lobgesang, wer preiset Dich in der Unterwelt.“ Insbesondere ist zu bemerken Hiob X. 21—22, wo Hiob fleht um Errettung von seinen Leiden, cf. Ps. XXIX, 10. Ps. CXIII. 17—18, Ps. LXXXVII. 12—13. Gegen diese vorgelegten ausdrücklichen Belege für den Glauben der damaligen Zeit an Unsterblichkeit haben andere sich berufen auf die Stellen V. Mos. XVIII. 11 und I. Kön. XXVIII., aus welchen erhelle, daß bei den Israeliten die Necromantie oder das Todtenbeschwören schon zu Moses Zeit ein bekannter Aberglaube gewesen sei; allein dieser Aberglaube setzt doch keineswegs, wie man meint, die Ansicht voraus, daß die verstorbenen Menschenseelen noch Leben und Sprache, Bewußtsein und Thätigkeit haben; denn vielleicht setzte man damals die Kunst des Zauberers oder des Todtenbeschwörers gerade darin, daß er die leb- und empfindungslosen Schatten wieder in den Zustand des Erwachens und der Thätigkeit zurückrufen konnte; und dann kann man sich zum Beweise, daß damals in jener frühern Zeit der Glaube an Unsterblichkeit geherrscht habe, nicht auf jenen Aberglauben berufen. Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den Israeliten ganz gefehlt habe; vielmehr lag ihrer Vorstellung von dem שְׁאֹל immerhin die Erwartung einer, wenn gleich unvollkommenen Fortdauer zum Grunde. In den spätern Schriften des A. T., die entweder während des Exils oder nach demselben verfaßt worden sind, finden sich aber schon deutlichere Spuren unserer Lehre vor. So heißt es bekanntlich im Ecclesiastes XII. 7: „der Staub oder der Leib kommt wieder zur Erde, wo er gewesen ist und der Geist wieder zu Gott, der ihn gegeben hat.“ Damit ist zu vergleichen Cap. IX. 10, wo die alte Vorstellung vom שְׁאֹל wieder hervortritt. Ganz offenbar und klar ist die Lehre von der Unsterblichkeit ausgesprochen im Buch der Weish. III, 1 ff. IV, 17 ff. und das ganze V. Cap. Dieses, daß die Aussichten in ein ewiges Leben nach dem Tode mit der Zeit sich immer mehr aufklärten, hatte wohl seinen Grund darin, daß die Aussichten auf den verheißenen Messias, den moralischen Erretter und Beglücker der Menschheit, in dieser spätern Zeit anfiengen bestimmter zu werden. Je mehr aber diese Aussichten sich aufklärten und je höher die Erwartung der Juden stieg, desto mehr mußte ihr Gemüth von dem Irdischen, Sinnlichen abgewendet und dem Ueberirdischen, dem Himmlischen zugewendet werden, und da konnte es dann nicht fehlen, daß der Glaube an ein ewiges Leben allmählig anfieng in ihnen zu erwachen. Deßungeachtet aber war die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter den Juden, selbst zur Zeit Christi, noch nicht so allgemein geworden, daß

sie für einen wesentlichen Theil der jüdischen Religionslehre angesehen wurde. Wir können dieses daraus schließen, daß die Sadduzäer, welche bekanntlich die Auferstehung und auch die Unsterblichkeit der Seele läugneten, keineswegs von der Synagoge ausgeschlossen wurden, sondern vielmehr zu den höchsten Würden und selbst zum Hohenpriesterthum gelangten.

Wir kommen nun an die näheren Bestimmungen des Zustandes der Seele nach dem Tode.

Wir wissen aus der Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch Christum, daß nur derjenige, welcher sich in der wahren, heilbringenden Gemüthsverfassung befindet, mit Sicherheit hoffen dürfe, das Ziel seines Daseins hier auf Erden, die ewige Glückseligkeit zu erlangen; daß dagegen der Sünder, welcher noch nicht durch wahre Buße und Bekehrung des Herzens zu Gott in den Stand der Rechtfertigung und Heiligung sich erhoben hat, unter keiner Bedingung, auch nicht um der Verdienste Jesu Christi willen, Begnadigung und Beseligung von Gott in dem andern Leben zu erwarten habe. Da demnach nicht zu verkennen ist, daß die moralische Gemüthsverfassung, worin der Mensch aus diesem Leben scheidet, einen nothwendigen Einfluß haben werde auf den Zustand der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe, so verfahren wir offenbar am zweckmäßigsten, wenn wir bei der vorliegenden Untersuchung über diesen Zustand zuerst auf die Seelen der Gerechten oder Frommen, welche da im Stande der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung sich befinden, und demnächst auf diejenigen, welche noch mit Sünden belastet aus diesem Leben scheiden, Rücksicht nehmen. Die Erstern, die Gerechten, welche nicht nur von aller Sündenschuld frei sind, sondern auch in der wahren, heilbringenden Gemüthsverfassung sich befinden, gelangen nach der Lehre der katholischen Kirche alsobald nach dem Leibestode zu der ihnen von Gott bestimmten Glückseligkeit. Zum Beweise hierfür kommen alle diejenigen Stellen in Betracht, welche einerseits von Jesu Christo bezeugen, daß er seit seiner Auffahrt zum Himmel auch als Mensch der beseligenden Anschauung Gottes genieße; andererseits aber diejenigen Stellen der Schrift, welche da sagen, daß die Gerechten gleich nach ihrem Tode mit und bei Christo sein werden. Die Stellen für das Erstere sind: 1. Petr. III. 22, Ephes. I. 20—21, Hebr. XII. 2 und Act. II. 34, welche zeigen, daß Jesus Christus durch die leibliche Auffahrt in den Himmel auch nach seiner menschlichen Natur auf den Thron der göttlichen Majestät erhoben worden ist. Wir können diesen Stellen noch andere hinzufügen, welche dasselbe über Jesus Christus eben so ausdrücklich aussagen, z. B. Hebr. I. 3, wo Paulus von Jesus Christus sagt: „der, nachdem er vollbracht die Reinigung von Sünden, sitzet zur Rechten der Herrlichkeit in der Höhe," cf. IX. 24. Eben-

falls geht dasselbe hervor aus Act. VII. 55, wo von Stephanus erzählt wird: „er sah die Herrlichkeit Gottes und Jesum stehen zur Rechten Gottes ꝛc.“ Das Zweite, daß die Seelen der Gerechten gleich nach ihrem Tode bei Christo sein werden, erhellet klar aus folger Aeußerung des Apostels Paulus, Philipp. I. 21—23, wo es V. 23 also heißt: „Gedrängt werde ich von beiden: Verlangen habe ich aufgelöset zu werden und bei Christo zu sein — um viel besser ist das!“ Nach dem klaren Context will Paulus sagen: beides ist gut, im Fleische leben und für die Sache Christi wirken, und andererseits aufgelöset werden und bei Christo sein; aber das letzte ist wünschenswerther, spricht das Gemüth mehr an, als das erste. Dieses hätte aber der Apostel nicht sagen können, wenn er nicht die gewisse Hoffnung hatte, unmittelbar nach seiner Auflösung durch den Tod zur innigsten Vereinigung mit Christo und zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit erhoben zu werden. Denn hätte er geglaubt, daß nach dem Tode erst noch ein Mittel- oder Zwischenzustand eintreten werde, welcher ihn auf geraume Zeit von dem Gegenstande seines Verlangens getrennt hielt, wie könnte er dann die Anflösung oder den Tod als den Uebergangspunct zur Vereinigung mit Christo bezeichnen, und wie könnte ihm dann diese Auflösung besser, wünschenswerther erscheinen, als ein fortgesetztes Leben hier auf Erden, während dem er doch schon durch Glauben und Liebe mit Christo vereinigt war? Daß aber mit dieser Vereinigung zugleich ein glückseliger Zustaud durch Anschauung Gottes verbunden sein werde, gibt Jesus Christus selbst deutlich zu erkennen, wenn er nach Joh. XVII. 24, womit zu vergleichen V. 5, denjenigen, welche bei ihm sein werden, verheißt, daß sie seine Herrlichkeit, die er als Sohn Gottes von Ewigkeit hatte, sehen sollen. Dasselbe erhellt auch aus II. Timoth. II. 12, womit zu vergleichen Hebr. XII, 22 ff. Merkwürdig ist noch eine Stelle II. Cor. V, 1—8, wo Paulus voll Sehnsucht nach der himmlischen, unvergänglichen Wohnung ausruft: „Voll des Vertrauens sind wir, und lieber ist es uns abwesend vom Leibe zu sein und anwesend zu sein bei dem Herrn.“ Die gewisse Zuversicht also, daß gleich unmittelbar auf die Trennung vom Leibe die innigste Vereinigung mit dem Herrn folgen werde, diese Zuversicht war der Grund, worauf sich das Verlangen des Apostels nach Auflösung stützte.

Dem gefundenen Dogma scheinen aber andere Stellen der h. Schrift entgegen zu stehen; so z. B. führt man an die Stelle Hebr. XI. 39, wo Paulus von den Glaubenshelden des A. B. sagt: „Diese Alle, durch das Glaubenszeugniß bewährt, haben die Verheißung nicht überkommen.“ Hier, meint man, bezeuge Paulus ausdrücklich, daß alle jene Gerechten des A. B. noch nicht zum Besitze der ewigen Glückseligkeit gelangt seien, sondern daß sie erst mit uns

am Ende der Welt dazu würden erhoben werden. Allein der Apostel will an dieser ganzen Stelle vielmehr nur den Gegensatz des neuen Bundes zu dem alten hervorheben, und diesen Gegensatz findet er insbesondere darin, daß die Gerechten des A. B., obgleich sie durch das Glaubenszeugniß als solche bewährt sind, dennoch die Verheißung aller Gläubigen, d. i. die vollendete Rechtfertigung und Beseligung nicht empfangen haben, sondern daß diese ihnen erst durch Christum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, zu Theil geworden sei: daß dagegen Gott uns, die wir im N. Bunde leben, etwas Besseres festgesetzt habe, weil wir hienieden schon durch die Verdienste Christi in den Stand der vollkommenen Rechtfertigung und Heiligung, in die wahrhaft heilige Gemüthsverfassung, welcher die ewige Glückseligkeit als Lohn verheißen ist, versetzen können. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit einer andern Stelle Apocal. VI. 9 — 11. Vergl. damit Apocal. VII, 15 ff., und der scheinbare Widerspruch ist gleich gehoben. Für die Richtigkeit unserer Erklärung der obigen Stellen bürgt überdies auch das Zeugniß der Tradition; denn wir finden schon in den Schriften der apostolischen Väter, namentlich bei Hermas und Clemens Romanus den Glauben ausgesprochen, daß die Seelen der verstorbenen Gläubigen jetzt schon im Himmel der ewigen Glückseligkeit theilhaftig seien. Auch ist zu verweisen auf eine kurze Stelle in dem berühmten Rundschreiben der Kirche von Smyrna über den Martyrertod ihres Bischofs Polycarp bei Euseb. Kirchengesch. IV. 15, worin die Kirche von Smyrna ihren Glauben über den dermaligen Zustand des vollendeten Martyrers also ausspricht: „Er frohlocket jetzt, nachdem er die Krone der Unsterblichkeit erlangt, und verherrlicht Gott in Vereinigung mit allen Aposteln und Gerechten." Wir dürfen indessen nicht mit Stillschweigen übergehen, daß schon in früherer Zeit bei einigen Kirchenvätern die entgegengesetzte Meinung vorherrschend gewesen sei, namentlich bei Papias, Justin, Irenäus, Tertullian und Lactantius, obgleich alle diese einräumten, es sei ein frommer und christlicher Glaube, daß die Seelen der Gerechten nach dem Tode gleich in den Himmel aufgenommen würden. Die Privatmeinung dieser Kirchenväter gründete sich aber vorzüglich auf den bekannten uralten Irrglauben von einem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden, welches nach der Auferstehung und nach dem allgemeinen Weltgerichte anfangen soll und in welchem die Seelen der Gerechten, nachdem sie mit ihren Leibern wieder vereinigt sind, tausend Jahre hindurch der Freuden in Fülle genießen würden. Natürlich konnte bei dieser Annahme unsere Lehre nicht festgehalten werden; allein jene Annahme von einem tausendjährigen Reiche widerstreitet, abgesehen davon, daß ihr eine krasse Vorstellung von der verheißenen Glückseligkeit zum Grunde liegt, auch ausdrücklichen

Aeußerungen der h. Schrift, worin auf das Bestimmteste gesagt wird, daß auf das letzte Weltgericht gleich die ewige Vergeltung folgen werde, cf. Matth. XXV, 34 ff. 1 Theß. IV, 16. Vielleicht hielten auch einige von den genannten Kirchenlehrern fest an der alten jüdischen Vorstellung vom שְׁאֹל oder ᾅδης, und wurden dadurch vielleicht zu der Meinung veranlaßt von einem Mittelzustande im Paradiese, worin die Seelen der Frommen bis zu der Auferstehung der Leiber verbleiben, worin sie aber noch nicht der vollendeten Glückseligkeit theilhaftig sein würden. Die schwankende Ansicht der Kirchenväter hierüber erregte später im 14. Jahrhundert einen heftigen Streit über diesen Gegenstand, worin auch der Papst Johann XXII. verflochten wurde, der sich dadurch beinahe den Verdacht der Ketzerei zugezogen hätte. Endlich gab das allgemeine Concil zu Florenz 1439 eine bestimmte Entscheidung in dieser Sache und erklärte, daß die Seelen derjenigen, welche nach empfangener Taufe entweder gar keine Sündenschuld auf sich geladen hätten, oder welche doch von derselben, wie auch immer, völlig gereinigt seien, gleich in den Himmel aufgenommen würden und daselbst Gott, den Dreieinigen anschauen, wie er ist. Das Concil. Trid. hat diese Erklärung bestätigt in der Sessio 25 in dem Decrete: de invocatione Sanctorum.

Wenn nun aber keinem Zweifel mehr unterliegt, daß die Seelen der Gerechten gleich nach dem Tode zu der Glückseligkeit gelangen, welche Gott von Anbeginn seinen Auserwählten bereitet hat, so fragt es sich ferner, ob uns die Offenbarung auch darüber belehrt habe, worin diese Glückseligkeit bestehe, und wie lange sie fortdauern werde.

Da, wie Paulus im 1. Cor. II, 3. sagt, kein Auge gesehen, und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben; so ist gewiß kein Sterblicher vermögend, die Glückseligkeit derjenigen, welche in dem himmlischen Vaterlande wohnen, vollständig zu fassen. Wir dürfen dabei auch nicht erwarten, daß die Offenbarungsquellen hierüber einen vollständigen Aufschluß enthalten. Was die Offenbarung uns hierüber mittheilt, beschränkt sich auf Folgendes. Zuvörderst können wir aus einigen Stellen in der Apocalypse dieses Negative mit Bestimmtheit entnehmen, daß die Glückseligkeit der Auserwählten durch keine Art von Leiden getrübt sein werde; denn es heißt in Apocal. VII. 16. von ihnen: „es wird sie nicht mehr hungern noch dürsten." Dasselbe ist gesagt Apocal. XIV, 13. womit zu vergleichen XXI, 4. Dann aber lehrt die h. Schrift ferner, der glückselige Zustand der Auserwählten bestehe gerade darin, daß sie auf eine uns unbegreifliche Weise zur unmittelbaren Anschauung Gottes erhoben werden. Eine Hindeutung hierauf findet sich in den Worten Christi bei Matth. V, 8. wo es

heißt: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Also denen, die reines Herzens sind, wird eine Seligkeit verheißen, und diese soll darin bestehen, daß sie Gott schauen. Diese Verheißung kann vernünftiger Weise nur auf das zukünftige Leben bezogen werden; denn daß wir hienieden schon, so lange wir noch mit der materiellen Hülle des Leibes umkleidet sind, Gott schauen, ihn unmittelbar erkennen können, läßt sich ohne Schwärmerei nicht annehmen. Wenn man aber dagegen erinnert, der Ausdruck „sehen oder schauen" stehe hier vielleicht allgemein für intellectuelles Erkennen, so bedenkt man nicht, daß Christus hier doch zu solchen Menschen spricht, die Gott längst erkannt hatten. Noch erbärmlicher ist eine andere Interpretation, wonach „Gott schauen" soviel heißen soll, als der besondern Gnadenerweisung Gottes gewürdigt werden und dadurch zu dem glücklichen Gefühl seiner wirksamen Gegenwart kommen. Warum halten doch diese Interpreten, die sonst so sehr auf eine grammatische Erklärung sehen, nicht fester an ihre eigene Regel! Dasselbe lehrt Johannes im 1. Briefe III. 2., wo es also lautet: „Vielgeliebte! Wir sind nun Kinder Gottes und es ist noch nicht offenbar worden, was wir sein werden. Wir wissen, daß wenn es offenbar worden, wir ihm ähnlich sein werden, denn wir werden ihn sehen, wie er ist." Die Beziehung dieser Stelle auf den glückseligen Zustand nach diesem Leben ist ganz unverkennbar. Darüber also weiter nichts. — Wenn wir aber Gott sehen sollen, wie er ist, so ist das nicht anders möglich, als dadurch, daß wir zu einer unmittelbaren Erkenntniß seiner Wesenheit, oder zu einer unmittelbaren Anschauung Gottes erhoben werden. Diese Erkenntniß wird uns aber, wie der Apostel sagt, Gott ähnlich machen; denn da sie durch nichts mehr gestört wird, so muß sie nothwendig das Gemüth entflammen von Liebe zu dem unendlich vollkommensten Wesen, von einer Liebe, die um so höher steigt, je länger die Anschauung Gottes währt und die in der innigsten Vereinigung mit Gott nur will, was Gott will. Man verweiset hierfür auch noch auf eine Stelle 1. Cor. XIII, 12. wo sich Paulus über den glückseligen Zustand nach dem Tode also ausspricht: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel, räthselweise; dereinst aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich mangelhaft, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt werde." Es läßt sich jedoch nicht beweisen, daß der Apostel bei diesen Worten zunächst an eine Erkenntniß Gottes, oder an eine Erkenntniß der Wesenheit Gottes selbst gedacht habe; vielmehr kann das hier Gesagte wohl nur von einer deutlichen und bestimmten Erkenntniß göttlicher Wahrheiten, welche den Glückseligen im andern Leben eröffnet werden wird, verstanden sein. An einer andern Stelle lehrt aber Paulus dasselbe, was Johannes, ausdrücklich, nämlich Hebr. XII, 14. wo es heißt:

„Strebet nach Frieden mit Allen und nach Heiligkeit, ohne welche keiner Gott anschauen wird.“ —

Beiläufig ist zu bemerken: Die Scholastiker haben sich viele Mühe gegeben, das Wie der Anschauung Gottes zu erklären. Stattler namentlich ist der Meinung, sie werde dadurch möglich gemacht, daß Gott durch seine Allmacht eine Idee von seiner unendlich vollkommenen Wesenheit hervorbringe und diese Idee den Seligen zur unmittelbaren Erkenntniß oder Anschauung vorhalte. Wir aber wollen nur eingestehen, daß wir dasjenige nicht begreifen können, wovon die h. Schrift an der Stelle bei Johannes ausdrücklich sagt, daß es dem Menschen noch nicht geoffenbaret worden sei. — Auf den Grund der vorgelegten Schriftstellen lehrten auch die Kirchenväter fast einstimmig, daß die Seligen im Himmel Gott sehen, wie er ist; so Irenäus, Clemens Alexandrinus, Epiphanius, Gregorius v. Nazianz, Augustin, Gregor d. Gr., Prosper und der h. Bernhard. Diese Stellen sind gesammelt bei Petavius VII. B. 5—7 Cap. Wenn aber andere, wie Chrysostomus und Cyrillus, entgegengesetzter Meinung zu sein scheinen, indem sie behaupten, selbst die Engel könnten die Wesenheit Gottes nicht schauen, so muß man wissen, daß die Väter dieses in ihrem Streite gegen die Eunomianer vorbrachten, welche da lehrten, der Mensch könne schon durch seine natürliche Kraft Gott eben so vollkommen erkennen als sich selbst. Dieser Irrlehre der Eunomianer setzten jene Kirchenväter die Behauptung entgegen, weder ein Mensch noch ein endliches Wesen sei vermögend, die unendliche Wesenheit Gottes zu begreifen, und sie beriefen sich zur Begründung dieser ihrer Behauptung mit Recht auf eine Stelle in 1. Timoth. VI, 16. wo Paulus ausdrücklich sagt, kein Mensch habe jemals Gott gesehen. Dabei muß jedoch eingeräumt werden, daß Einige unter den Kirchenvätern, namentlich Chrysostomus sich zuweilen Ausdrücke bedient haben, welche allerdings einen Zweifel zulassen, ob sie wirklich die katholische Ansicht festgehalten haben. Eine solche Abweichung von der katholischen Ansicht in einzelnen Ausdrücken darf uns nicht auffallen, wenn man bedenkt, auf welche Veranlassung diese Väter über diesen Gegenstand sprachen. Die Schwärmerei der Eunomianer lebte nachmals wieder auf in den Begharden und Beguinen des 14. Jahrhunderts, welche die feste Zuversicht hegten, der Mensch könne schon im gegenwärtigen Leben zum vollkommenen Genusse der Glückseligkeit durch unmittelbare Anschauung Gottes gelangen. Dieser Irrthum wurde gleich, nachdem er vorgebracht worden war, verdammt von Clemens V. im Jahre 1311 und die katholische Lehre wurde ausdrücklich festgesetzt im folgenden Jahrhundert auf dem allgemeinen Concil zu Florenz 1439.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Johannes Capistranus.

(Schluß des im 21. Hefte abgebrochenen Aufsatzes.)

Capistran zog über Chamenz und Budissin nach Görlitz und blieb dort vom 10. bis zum 26 Januar 1453. Man hatte ihm schon im Voraus einen Predigtstuhl auf der äußern Treppe des großen Salzhauses errichtet und am Tage seiner Ankunft zog man ihm feierlichst mit Vortragung von Reliquien und Kerzen entgegen, ließ ihn im Kloster herbergen und aus der Stadtkasse versorgen. In vierzehn Tagen hielt er hier fünfzehn Predigten, worin er besonders gegen den Luxus und das Spiel eiferte. Karten, Brettspiele, Würfel wurden ihm auch hier wieder in großer Menge ausgeliefert und verbrannt. Langgetragene Haare mußten abgeschnitten, und an den Schuhen die damals gewöhnlichen Schnäbel abgehackt werden. Auch hier wurden mehrere junge Leute durch seine Predigten bewogen, das Franciscanerordenskleid anzulegen. Bei seinem Abzuge begleiteten die Görlitzer ihn mit acht Wagen gen Lauban, wo er, da sein Aufenthalt daselbst nur ganz kurz war, aus einem Fenster hinaus eine Predigt hielt, worin er besonders auch vor dem Genusse des Abendmahls unter beiden Gestalten warnte. Von Lauban zog er über Jauer und Schweidnitz nach Breslau, wo er den 9. Februar anlangte. In einer Chronik der Stadt Breslau heißt es von ihm: „Zu dieser Zeit kame in Breslau Vater Johannes Capistranus, des Ordens Sanct Francisci von der Observantien, seines Lebens ein heiliger Mann bei allem Volke gehalten, mit großer päpstlicher Macht wider die Ketzerei in Behem. Alle Spiele legte er abe zu Breslau; die Hoffarth und alle Unziemlichkeit mäßigte er und erweckte große Andacht im Volke.“ Er hielt sich hier mehrere Monate auf und predigte die ganze Fastenzeit hindurch. Auf Ersuchen des Erzbischofes hielt er auch dem in einer Kirche versammelten Clerus bei verschlossenen Thüren eine derbe Strafpredigt und ermahnte ernstlich zur Lebensbesserung. Hier wurde ebenfalls auf sein Betreiben ein neues Observantenkloster gebaut, worin auch die erwähnten jungen Mönche aus Görlitz, dreißig an der Zahl, die mit ihm gekommen waren, aufgenommen wurden. Dann wird noch erzählt, daß er bei einer harten Verfolgung, die dort über die Juden verhängt wurde, sehr thätig gewesen sei; sie waren beschuldigt, geweihte Hostien profanirt zu haben: viele wurden gefoltert und verbrannt. — Im August desselben Jahres 1453 erfüllte er endlich auch den Wunsch des Königs Casimir von Polen und kam nach Krakau; er war dahin durch mehrere Schreiben vom Könige sowohl, als vom Bischofe eingeladen und bei seiner Ankunft zogen ihm der König nebst seiner Mutter, der Bischof mit der Geistlichkeit und alles Volk, zum Empfange feierlich

entgegen. Er blieb dort fast ein ganzes Jahr; im Sommer predigte er auf offenem Markte, im Winter in der Frauenkirche. Während seiner dortigen Anwesenheit sollte die Trauung Casimir's mit einer Schwester Ladislav's von Böhmen vorgenommen werden. Da es zwischen dem Cardinalbischof Sbigneus uud dem Erzbischofe von Gnesen streitig war, wer von ihnen diese feierliche Handlung vornehmen sollte, so vereinigten sich die beiden Prälaten dahin, dem Capistran diese Ehre zu überlassen. Dieser übertrug aber, weil er weder der polnischen, noch der deutschen Sprache kundig, und also nicht im Stande war, sich den hohen Brautleuten verständlich zu machen, dem Cardinal das Ehrengeschäft. Auch in Krakau stiftete Capistran ein Kloster seines Ordens. Im Mai des Jahres 1454 verließ er Polen und nachdem er noch den Sommer hindurch die um Böhmen herum liegenden Länder Schlesien, Mähren, Sachsen, mit gewohntem Eifer an der Bekehrung der Irrgläubigen arbeitend, durchzogen hatte, wurde seine Thätigkeit für einen ganz andern Gegenstand in Anspruch genommen. Die Türken bedrohten die abendländische Christenheit. Muhamed II., der im vorigen Jahre 1453 Constantinopel erobert und den schon so lange wankenden griechischen Kaiserthron vollends umgestürzt hatte, breitete seine Herrschaft immer weiter gegen Westen aus und gab nicht undeutlich zu verstehen, daß er sich das ganze christliche Abendland zu unterwerfen beabsichtige. Wie nur Ein Gott im Himmel ist, meinte er, so solle auch nur Ein Herrscher auf Erden sein. Der Kaiser, dessen Länder zuerst und am meisten der Gefahr ausgesetzt waren, dachte nun ernstlich daran, die christlichen Fürsten und Völker gegen den gemeinsamen Feind aufzubieten; er schrieb zu dem Endzwecke einen Reichstag nach Regensburg aus. Dort wurde zwar beschlossen, ein großes Heer gegen die Türken auszurüsten; nach alter Sitte übereilte man sich aber mit der Ausführung dieses Beschlusses nicht; vorher mußte noch tüchtig überlegt und berathschlagt werden; es wurde daher eine zweite Versammlung aller Fürsten auf den 29. September in Frankfurt festgesetzt. Aeneas Sylvius, der Kanzler des Kaisers, ersuchte nun unsern Capistran auf das dringendste, daselbst zu erscheinen, weil er voraussah, daß seine Gegenwart dort von der höchsten Wichtigkeit und nöthig sein werde. Und in der That hatte Aeneas richtig geurtheilt. Der Eifer der Fürsten war gänzlich erkaltet und sie zeigten sich dem Unternehmen durchaus nicht mehr günstig gesinnt. Sie führten allerlei Klagen und Beschwerden, sowohl über den Kaiser, der sich die Sache wenig angelegen sein lasse, da er nicht einmal selbst erschienen sei, als auch über den Papst, daß er nicht einen Cardinal als seinen Gesandten hingeschickt, sondern einen bloßen Bischof, der dazu nicht zu gehöriger Zeit ankam. „Was sollen wir

unser Alles gegen die Türken auf das Spiel setzen, murrten sie, wenn der Papst den Schatz des h. Petrus, den er zur Vertheidigung des Glaubens anwenden sollte, hinter festen Mauern und Thürmen verzehrt.« (Im Brief Capistrans an den Papst.) Bei dieser Stimmung der Fürsten würde der kaiserliche Bevollmächtigte, Aeneas Sylvius, mit aller seiner Beredsamkeit, die er aufbot, doch wohl nicht im Stande gewesen sein, die Versammlung zu einem kräftigen Entschluß zu bewegen, wenn ihm nicht Capistran durch sein Ansehen, durch seine unablässigen, sowohl öffentlichen Reden als Privatermahnungen auf das Kräftigste unterstützt hätte. So kam aber glücklicherweise der Beschluß zu Stande, daß eine ansehnliche Macht, (32,000 Mann zu Fuß und 10,000 Reiter) gegen die Türken ausgerüstet werden sollte. Die Bestimmung des Näheren versparte man noch auf eine dritte Versammlung, die den 2. Februar des folgenden Jahres 1455 zu (Wienerisch) Neustadt gehalten werden und woran auch die Ungarn, Böhmen und andere benachbarte Völker Theil nehmen sollten. — Capistran war mit diesem langsamen Gange der Verhandlungen durchaus nicht zufrieden; in einem Schreiben an den Papst, worin er über das Vorgefallene und Beschlossene Bericht abstattet, äußert er die Meinung, daß ganz Ungarn von den Türken erobert sein würde, ehe demselben von Deutschland aus Hülfe zukommen möchte; er macht darin auch dem Papste selbst über den geringen Eifer, den er für die Sache zeige, Vorwürfe, und spornt ihn durch alle mögliche Beweggründe zum Eifer und zur Thätigkeit an. Von Frankfurt aus schrieb er auch an den König Heinrich VI. von England, der ihn durch seinen Verwandten, den Markgrafen von Baden, zu sich eingeladen hatte, einen Brief, den wir hier, da er sehr characteristisch ist, mittheilen wollen. Nachdem er sich Eingangs entschuldigt, daß er unter den gegenwärtigen Umständen seinem Wunsche nicht willfahren könne, fährt er fort: „Uebrigens habe ich von Eurem Unwohlsein gehört. Wenn ich nun sage, daß ich mich über diese Krankheit gar sehr freue, so wird Ew. Maj. sich vielleicht verwundern. Aber soll ich denn über das, was Gott sendet, traurig und betrübt sein? Durchaus nicht; ich will den Herrn loben zu aller Zeit, sagt der h. Prophet; mag ich gesund, mag ich krank, mag ich reich oder arm sein; zu aller Zeit will ich ihn preisen, immer soll sein Lob in meinem Munde sein. Der Sohn, der nicht geliebt ist, bekommt keine Schläge von seinem Vater, sondern der Vater tadelt und schlägt das Kind, das er liebt, wie geschrieben steht: wen Gott liebt, den straft und züchtigt er oft. Sind nicht der gerechte Job und der h. Tobias, Einer mit dem Aussatze, der Andere mit Blindheit geschlagen gewesen? Und doch hatten sie nicht gesündigt, daß ihnen deswegen ein solcher Schlag beigebracht werden mußte. Und

weil sie freudig und ohne Murren und Klagen das Leiden, das Gott ihnen geschickt, ertragen haben, so haben sie noch in diesem Leben die frühere Gesundheit wiedererlangt, und sind würdig geworden, dieselbe von Gott wiederzubekommen. So sollen vielleicht Ew. Maj. Geduld und Tugend von Gott geprüft werden, von ihm, der immer seine Auserwählten schlägt, um sie zu heilen, der durch eine neue Wunde immer eine alte verdrängt und der mit brennendem Eisen schneidet, um den faulen Eiter aus der heilbaren Wunde auszureinigen. „Habe also Geduld, und ich will Dir Alles wiedergeben, sagt der Herr." — Wenn Ew. Maj. diese Ermahnung Gottes, nämlich wahre Geduld zu üben, befolgt, so zweifle ich nicht, daß die erwünschte Gesundheit von Gott wieder gegeben werde. Uebrigens bemerke ich über Euren heil. Entschluß wegen der Einrichtung neuer Klöster zur Ehre Gottes und des heil. Bernhardin weiter nichts, als daß der Glaube ohne Werke nichts gelte. Darum möget ihr überzeugt sein, daß ihr durch die Erbauung dieser Klöster nicht mir, nicht Andern, sondern Euch allein eben so viele ewige Palläste im Himmel erbauet. Unserer Tage sind ja wenige und in kurzer Zeit kommt der Tod und wir verlassen Alles, was unter dem Himmel sich uns darbietet; nur die Tugenden oder die Laster, das Gute oder das Böse, das wir Arme gethan, nehmen wir allein mit. Wenn also Ew. Maj. die gesagten Observantenklöster erbauen und für Ihr Heil sorgen will, so will ich an den Vicarius von Frankreich und an einen Guardian, der dort in der Nähe ist, meine Briefe senden und ich habe das Vertrauen, daß dieselben in Allem den frommen Sinn Ew. Maj. nach Kräften unterstützen werden. Uebrigens sende ich eine Partikel von den h. Reliquien des h. Bernhardin, die ich bei mir habe, auf Begehren des Erlauchten Herrn Markgrafen zu Euch, und wenn Ihr dieselbe mit dem größten Eifer der Andacht und des Glaubens aufnehmet, so kann sie Euch durch Gottes Barmherzigkeit die erwünschte Gesundheit wieder geben; wenn aber der Glaube kraftlos ist, so ist auch die reiche Hand des barmherzigen Gottes ohne Kraft. Halt also Ew. Maj. Glauben, wenn Sie geheilt zu werden wünscht, und zwar Glauben mit den Werken, da der Apostel den Glauben ohne Werke einen todten nennt. Wer demnach Glauben hat, liebt Gott über Alles, hält seine Gebote, verbietet die Spiele, läßt die Brettspiele, Würfel, Karten und dergleichen Abscheulichkeiten (nefanda) verbrennen, vertreibt die Juden, verbietet den Wucher, hebt böse Gewohnheiten auf, führt gute ein, erhebt die Frommen, haßt und straft die Bösen, erbaut Kirchen, geht häufig zur Beicht, hört die Messe, ehrt das Mönchthum (religionem), gibt Almosen, steht den Armen bei, liebt die Gerechtigkeit und verabscheut die Laster." — In dem Folgenden bittet er dann den König

noch eindringlich um Hülfe gegen die Türken. — In den letzten Monaten dieses Jahres zog er nun wieder predigend und zum Türkenkriege auffordernd durch verschiedene Städte Deutschlands; namentlich war er wieder in Leipzig und Nürnberg, ebenso in Augsburg, wo er für die Männer und für die Frauen besondere Vorträge hielt. Im Anfange des Jahres 1456 befand er sich wieder in Wien, um auf dem Reichstage zu Neustadt, der auf Mariä Lichtmeß angesetzt war, zugegen sein zu können. In Wien blieb er aber bis in den März hinein, weil sich bis dahin die Ankunft der Fürsten verzögerte und Aeneas Sylvius es für gut hielt, daß er erst an den Versammlungsort käme, wenn die Fürsten und Gesandten alle zugegen wären. Als er dann wirklich nach Neustadt kam, trug er nicht wenig dazu bei, daß die günstigsten Beschlüsse für die Sache der Christenheit hier zu Stande kamen. So war nun die gegründete Hoffnung vorhanden, daß mit Anfang dieses Sommers ein großes Heer würde zusammengebracht und gegen die Türken geführt werden. Doch da kam plötzlich wieder ein Ereigniß dazwischen, das den so lange fortgesponnenen Faden auf einmal wieder abriß und die Aussicht auf ein baldiges entscheidendes Handeln gänzlich zerstörte, nämlich der Tod des Papstes Nicolaus V. Der Papst, als das Haupt der Christenheit, war die Seele und der Mittelpunct des ganzen Unternehmens; die Nachricht von dem Tode Nicolaus V. brachte daher natürlicher Weise eine völlige Stockung in dem bis dahin schon nicht zu eifrig betriebenen Geschäfte hervor. Zwar mußte der Neugewählte, Calixtus III., vor dem Antritte seines Amtes sich eidlich verbinden, zur Wiedereroberung Constantinopels und des heiligen Landes Alles, was in seinen Kräften stehe, anzuwenden; und er kam diesem Versprechen auch gleich von Anfang an getreulich nach, indem er allenthalben zu den Fürsten hin seine Legaten sandte, und in Italien eine große Flotte ausrüstete: doch kam noch das ganze erste Jahr seiner Regierung nichts zu Stande. Glücklicherweise machten aber auch die Türken nur langsame Fortschritte; die ungeheuren Zurüstungen zu dem großen Zuge gegen das Abendland, den sie vorhatten, nahmen so viele Zeit weg, daß Ungarn noch dieses Jahr von ihren Einfällen verschont blieb. Capistran schrieb dem Papste, der sein alter Bekannter und Freund war, den 1. Mai, um ihm Glück zu wünschen zu dem Antritte seines hohen Amtes, und ermangelte bei dieser Gelegenheit nicht, ihm die Bedrängniß der Christenheit und die Nothwendigkeit eines kräftigen Wirkens von seiner Seite dringend an's Herz zu legen; er benachrichtigte ihn dabei zugleich, daß er im Begriffe stehe, nach Ungarn zu gehen, von woher er allerseits mit Einladungen bestürmt wurde. Als er bald darauf wirklich dorthin zog, wurde er, wie sein Begleiter erzählt, allgemein wie ein zweiter Apo-

stel aufgenommen. Obgleich er oft, um den außerordentlichen Ehrenbezeugungen, die ihm bereitet wurden, auszuweichen, einen andern Weg einschlug, oft zu einer andern, als der von ihm bestimmten Zeit ankam, so kamen ihm doch überall die höchsten Kirchenprälaten, Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte, der Clerus im vollen Ornate, oft mit Reliquien, mit dem hochwürdigsten Gute und mit Lichtern, und alles Volk mit Zweigen und Kerzen unter dem Geläute der Glocken entgegen, und führten ihn unter Gesang und Gebet in die Ortschaften ein. Edelleute und Fürsten zeichneten ihn auf das Ehrenvollste aus; jeder dünkte sich glücklich, wer mit ihm umgehen, mit ihm sprechen oder ihn hören konnte. — In großem Ansehen stand er bei dem damaligen Verweser des Königreichs Ungarn, dem tapfern Johannes Corvinus, mit dem Beinamen Hunyades, der über alle Angelegenheiten des Reiches Rath mit ihm pflegte. Auch durfte er auf den allgemeinen Versammlungen der ungarischen Edeln zu Jaurin und zu Ofen (Buda) nicht fehlen. Ueber die erste Versammlung berichtet er dem Papste im Juni, und fordert ihn dabei zur Absendung eines besondern Legaten nach Ungarn, der hier einen allgemeinen Kreuzzug gegen die Türken organisiren sollte, auf. Dies geschah denn auch; indem gegen Ende dieses Jahres (1455) der Cardinal Johann von Carvajal mit den ausgedehntesten Vollmachten in die bedrohten Länder geschickt wurde. Capistran zog während dessen nicht bloß durch ganz Ungarn umher, sondern unter Hunyads Schutz begab er sich auch auf einige Zeit nach Siebenbürgen und der Wallachei, wo er in drei Monaten gegen 11000 schismatische Russen und Patarener zur Einheit der Kirche zurückführte. — Der Cardinal kam nun nach Wien und schrieb den 7. December an Capistran, daß er ihn in Ofen zu treffen wünsche. Dort wurde ihm denn auch nach der Ankunft des Legaten im Februar des folgenden Jahres 1456, am ersten Fastensonntage ein Kreuz, das ihm der Papst selbst überschickt hatte, aufgeheftet, und „von da an erhob er, wie eine gewaltig tönende Tuba, seine Stimme, das Volk ermahnend, ihm nachzuahmen und das Kreuz zu nehmen“, und schon in wenig Monaten hatte er eine große Schaar christlicher Streiter zusammengebracht, die er die Donau hinunterführte. Die Erscheinung eines Cometen, der damals im Juni Abends und Morgens gesehen wurde, deutete er als sicheres Siegeszeichen für die Christen, und zu Peterwardein belebte er den Muth der Kreuzfahrer zu hoher Zuversicht, indem er ihnen verkündigte, daß der Sieg der Christen über die Türken ihm während der Messe geoffenbart worden sei. Den 2. Juli brachte er seine Schaar, die theils in Schiffen die Donau hinunterfuhr, theils am Ufer zog, nach Belgrad, dem Schlüssel des Königreichs, worauf die Türken zuerst ihren Angriff richteten. Schon am folgenden Tage, den 3. Juli,

erschien Muhamed vor der Festung, breitete sein ungeheures Heer, 150,000 Mann stark, um dieselbe aus, und begann alsbald die Belagerung. Die Stadt kam bald in große Noth, denn sie war ringsum eingeschlossen; das Landheer lehnte sich oben an die Sau an und dehnte sich von da herab bis unterhalb der Stadt an die Donau aus; und mit 60 größern Schiffen, die eigens zu diesem Zwecke gebaut waren, beherrschte der Feind die Flüsse, so daß auch die Donau hinunter den Belagerten keine Hülfe gebracht werden konnte. Doch von dieser Seite war den Türken noch am ersten beizukommen. Darum bestieg Capistran, nachdem er zuvor die Besatzung zu ausharrendem Eifer ermahnt und ermuthigt hatte, in der Nacht ein Schiff und fuhr, die Gefahr, von den Türken entdeckt und angehalten zu werden, glücklich überwindend, die Donau hinauf, um die Ausrüstung einer kleinen Flotte zu betreiben. Unter Mitwirkung des Cardinallegaten und des Reichsverwesers, der sich selbst entschloß, die Vertheidigung Belgrads zu übernehmen, werden schnell etwa 200 Fahrzeuge ausgerüstet, mit Lebensmitteln, Kriegsmunition und Mannschaft hinlänglich versehen, und die Donau hinab gesandt. Durch einen Boten, der glücklich der Wachsamkeit der Türken entgangen war, wurde der Besatzung ihre Ankunft gemeldet, so daß auch in Belgrad alle Schiffe, die sich dort befanden, für den Kampf in Bereitschaft gehalten wurden. Den 14. Juli erschien die christliche Flotte, Hunyad und Capistran an ihrer Spitze, vor Belgrad, und griff alsbald, von der Stadt aus unterstützt, die türkischen Schiffe mit Heftigkeit an. Der Kampf war auch nicht lange unentschieden, er endigte gänzlich zum Vortheile der Christen. Die Christen waren nun durchaus Herren der beiden Flüsse. Ihre ganze Macht wurde aber nicht in die Festung aufgenommen, sondern das Hauptlager der Kreuzfahrer blieb auf der andern Seite der Sau, in Semlin; nur die Tüchtigsten wurden davon auserlesen und zur Vertheidigung der Festung gebraucht. — Der Sultan ließ nun die wenigen ihm übrig gebliebenen Schiffe verbrennen, und bedrängte die Stadt mit desto größerem Eifer von der Landseite her. Tag und Nacht waren unzählige furchtbare Belagerungswerkzeuge thätig, die Mauern und Thürme zu erschüttern. Bald schien die Vertheidigung der äußersten von den drei Festungen Belgrads nicht länger mehr möglich; die meisten Thürme waren schon zerstört und die Mauern so beschädigt, daß sie nicht mehr im Stande waren, einen stürmenden Feind aufzuhalten. Selbst Hunyad wurde muthlos und verzweifelte daran, die ganze Stadt mit der geringen, dazu noch ungeübten, ungeregelten Kriegsmacht halten zu können. Nur Capistran behielt seine feste Zuversicht; er sprach seinem Freunde Muth ein, und theilte auch den Soldaten die Begeisterung, die ihn beseelte, mit. Zwar schrieb der

Cardinallegat ihnen aus Ofen, sie möchten sich nur noch kurze Zeit halten; er werde ihnen bald mit einer ansehnlichen Macht, die er unterdeß zusammengebracht, zu Hülfe kommen. Doch diese Unterstützung blieb zu lange. Schon am 18. Tage der Belagerung, den 21. Juli, Abends nach gehaltenem Gebete, begannen die Türken den Sturm. Trotz der hartnäckigsten und tapfersten Gegenwehr konnten die Ungarn es nicht verhindern, daß der Feind durch die erste, an vielen Stellen eingestürzte, Mauer eindrang, und sich durch die äußerste Stadt verbreitete. Wegen der engen Oeffnungen in der Mauer konnten aber bei dem fortwährenden muthigen Widerstande der Christen nur Wenige hineinkommen, und in der Verwirrung und Dunkelheit der Nacht wurde mehrere Stunden lang in der äußersten Festung hartnäckig gekämpft. Die Kunde von dem Eindringen der Türken in die Stadt hatte aber in den andern Festen den größten Schrecken hervorgebracht; die Vornehmen rafften ihre Kostbarkeiten zusammen und flohen eilends mit ihren Weibern auf die Schiffe, die in der Donau lagen. „Nun ist es eingetroffen, was ich befürchtete, klagte Hunyad gegen Capistran, morgen wird die Festung nicht mehr unser sein.“ Fürchte nichts, entgegnete Capistran, sie wird unser sein und unser bleiben. Und er wählte wieder eine Anzahl von Kreuzfahrern aus, und führte sie selbst hinüber, der bedrängten Besatzung zu Hülfe. Unterdessen hatten sich mehrere Türken bis zu der zweiten Festung durchgekämpft, die Brücke, welche über einen tiefen Graben zu den Mauern derselben hinführte, war in der Bestürzung nicht aufgezogen worden, und so breiteten sie sich ungehindert um die Mauer aus und machten schon Anstalten, dieselbe zu ersteigen. Doch das gelang nicht. Die Besatzung, von Capistran angefeuert, vertheidigte die Mauer mit Löwenmuth, und hinter dem Rücken dieses Feindes, in der ersten Festung, sammelten sich die Christen bei Anbruch des Morgens unter Hunyads Leitung wieder, und wandten eine List an, die den vorgedrungenen Türken vollends den Untergang bereitete. Sie warfen nämlich Reiser, Holzbündel und sonstige brennbare Stoffe in großer Menge angezündet in den Graben, und so loderte bald ringsum ein Feuer auf, das Viele der an der Mauer Kämpfenden verzehrte und in kurzer Zeit Alle von dorther vertrieb; nur Wenige, die sich schnell genug zur Brücke retten konnten, entkamen. Mit diesen zogen sich nun auch alle Andere, die noch in der Stadt kämpften, zurück, und der Sturm schien glücklich abgeschlagen und die Festung einstweilen befreit. Doch dieser Rückzug war nur eine List der Türken; sie wollten die Christen dadurch hinaus in's Freie locken, um sie dann in ungleichem Kampfe mit leichter Mühe zu besiegen. Hunyades, der vollkommen zufrieden war, den furchtbaren Angriff so glücklich abgewehrt zu haben, und nun befürchtete,

daß durch den unklugen, ungeregelten Eifer der Christen der eben errungene Vortheil wieder verloren gehen mögte, gab den strengsten Befehl, daß Keiner den Türken folgen sollte, um den Kampf zu erneuern. Indessen waren doch einige Wenige aus der Festung hinausgekommen, und diese bestanden vor dem Angesichte des ganzen christlichen Heeres gegen eine überlegene Anzahl von Feinden einen rühmlichen Kampf; ihr Siegesgeschrei tönte herüber zu ihren Waffengenossen, und nun ließen diese sich durch keinen Befehl, selbst nicht durch das Zureden Capistrans, der von der Mauer herab den ihnen gelegten Hinterhalt bemerkte, weiter mehr zurückhalten. Unter Anrufung des Namens Jesu stürmten diejenigen, die in der Festung waren, hinaus auf den Feind und begannen mit Ungestüm den Kampf. Bald folgten auch die Uebrigen vom jenseitigen Ufer der Sau her. Selbst Capistran, da er sah, daß sie nicht mehr zurückzuhalten seien, mengte sich unter sie, warnte, ermahnte und ordnete, so viel er vermogte; sie drangen vor bis zu einer Abtheilung der türkischen Zelte, die sie in Brand steckten. Jetzt brach aber auf einmal Muhamed von der Seite her aus seiner festen Stellung hervor, um den vorgedrungenen Christen den Rückzug abzuschneiden. Wäre das gelungen, so hätten ohne Zweifel die Türken gewonnenes Spiel gehabt. Denn die Kreuzfahrer hatten keine Reiterei, waren nicht regelmäßig bewaffnet und in unvergleichlich geringerer Anzahl, als ihre Feinde. Glücklicher Weise benutzte aber Corvin mit der größten Geistesgegenwart diesen entscheidenden Augenblick, um sich mit einigen auserlesenen Kriegern schnell der von den Türken verlassenen befestigten Stellung des Sultans zu bemächtigen und die vielen dort befindlichen Geschütze theils zu vernageln, theils gegen die Türken selbst zu richten. Dadurch wurden diese in Verwirrung gebracht; ihr Plan war vereitelt. Muhamed wandte sich nun zu seinem Geschütze, suchte aber vergebens seine frühere Position wieder einzunehmen. — Von nun an vermochten die Türken nirgends mehr dem mächtigen Andrange des begeisterten Kreuzheeres zu widerstehen; der Schrecken war in sie hineingefahren, sie wurden nach einander aus allen fernern Befestigungen vertrieben und erlitten eine vollständige Niederlage. Viele Tausende kamen auf der Flucht um; alles Geschütz und Gepäcke, ihre Zelte, darunter das prächtige des Sultans, eine unermeßliche Beute, fiel den Christen in die Hände; der Sultan selbst wurde schwer verwundet. — So war das Abendland für diesmal von der ihm drohenden Gefahr einer Unterjochung durch die Türken befreit. Capistran, dem allgemein der größte Antheil an diesem herrlichen Siege zugeschrieben wurde, unterließ nicht, noch an demselben Tage schnell einen kurzen Bericht über das frohe Ereigniß an den Papst Calixtus abzustatten. „Heiligster Vater!“ schrieb er „Zuerst küsse

ich Deine Füße; dann verkündige ich Dir Freude und Frohlocken der Heiligen! Ehre sei Gott in der Höhe, durch dessen Barmherzigkeit es geschehen ist, daß wir nicht aufgerieben sind; denn wir waren in solcher Trübsal und Bedrängniß, daß Alle glaubten, der Macht der Türken könne nicht mehr widerstanden werden, und daß selbst Hunyades, der Schrecken der Türken, und der tapferste Vorkämpfer der Christen, meinte, Belgrad müsse aufgegeben werden. Denn so heftig und unablässig bedrängten die wilden Muhamedaner die Festung, durch so viele Kriegsmaschinen zerstörten sie die Mauern, und so furchtbar kämpften sie gegen die Unsrigen, daß unsere Kräfte schon nachließen und ausgezeichnete Krieger daniedergebeugt waren. Aber mitten in der Bedrängniß hat der Herr uns wieder aufgerichtet. Denn die wilden Feinde wurden von der Stadt hinweggetrieben; dann zogen sie sich zurück und bereiteten den Unsrigen einen Hinterhalt, wenn dieselben hervorkämen. Obgleich nun Hunyad befohlen hatte, daß Keiner von unsern Soldaten sich aus dem Lager begeben sollte, so kümmerten sich doch die Kreuzfahrer um diesen Befehl nicht, sondern stürzten sich auf den Feind und setzten sich in große Gefahr. Als nun ich, der geringste Diener Ew. Heiligkeit, durch meine Ermahnungen von der Mauer herab sie nicht zurückhalten konnte, stieg ich hinab auf das Feld, lief hin und her, rief bald zurück, feuerte bald an und gab bald Befehle, damit sie von den Feinden nicht umzingelt würden; und endlich gab uns der Herr, der so gut durch Wenige, als durch Viele retten kann, in seiner Barmherzigkeit den Sieg und trieb das ungeheure Heer der Türken in die Flucht, und die Unsrigen erbeuteten alle ihre Belagerungswerkzeuge und ihre teuflischen Kriegsmaschinen, womit sie die ganze Christenheit sich zu unterwerfen glaubten. Es frohlocke also Eure Heiligkeit im Herrn und lasse ihm Lob, Ruhm und Ehre darbringen, weil Er allein große Wunderdinge gethan. Nicht ich geringer und unnützer Knecht, oder die armen, regellos kämpfenden Kreuzfahrer, Ew. Heiligkeit andächtige Diener, konnten Solches durch unsere Kräfte verrichten. Gott, der Herr der Heerschaaren hat das Alles gethan; Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Dies schreibe ich kurz und in Eile, da ich eben müde vom Kampfe zurückkehre; bald werde ich genauer beschreiben, was sich im Besondern zugetragen hat. Belgrad, am Feste Mariä Magdalenä, am Tage des glorreichen Sieges (22. Juli).“ Der Papst erhielt die Nachricht von diesem Siege den 6. August. Zum Andenken daran verordnete er für diesen Tag die feierliche Begehung des Festes der Verklärung Christi. Dadurch haben Viele (schon Bonfinius) sich verleiten lassen, diesen Tag (den 6. August) irriger Weise für den Tag des Sieges zu halten. — Mit Beziehung auf das oben mitgetheilte Schreiben hat zuerst Aeneas Sylvius, dann, auf diesen sich beziehend, Bonfi-

nius und viele Andere dem Capistran einen Vorwurf gemacht, der den Vertheidigern der absoluten Heiligkeit desselben viel zu schaffen macht. Sylvius bemerkt nämlich de Europa c. 8: „Auctores victoriae tres Ioannes habiti, Legatus Cardinalis, cuius auspicio res gesta est, Huniades et Capistranus, qui praelio interfuere. Verum neque Capistranus Huniadis, neque idem Capistrani Huniades mentionem fecere in eis litteris, quas de obtenta victoria sive ad Romanum Pontificem, sive ad amicos scripsere; per suum quisquam ministerium Deum dedisse christianis victoriam affirmavit. Avarissima honoris humana mens facilius regnum et opes, quam gloriam partitur. Potuit Capistranus patrimonium contemnere, voluptates calcare, libidinem subigere — gloriam vero spernere non potuit.“ Dasselbe wiederholt er in historia Bohem. c. 66: „Huniades et Capistranus huic bello interfuerunt; uterque rem gestam scripsit, neque alterius mentionem fecit, alteruter solidam sibi rei gestae laudem usurpavit. Ingens dulcedo gloriae facilius contemnenda dicitur, quam contemnitur. Spreverat Capistranus saeculi pompas, fugerat delicias, calcaverat avaritiam, libidinem subegerat; contemnere gloriam non potuit. Qui summo Pontifici bellum atque exitum belli describens, nulla Huniadis, nulla Cardinalis facta mentione, totum suum esse dixit, quod gestum erat, quamvis Deum imprimis victoriae confessus fuerit authorem. Nemo est tam sanctus, qui dulcedine gloriae non capiatur. Facilius regna viri excellentes, quam gloriam contemnunt.“ In wie weit es unbillig war, dem Hunyad nicht mehr Antheil an dem Siege zuzuschreiben, als in dem Berichte geschehen ist, kann Jeder aus einer Vergleichung des Briefes mit dem oben beschriebenen Hergange der Sache selbst entnehmen. Der Cardinal kam erst einige Tage nach dem Siege auf dem Schauplatze des Kampfes an. Nach einigen Wochen, den 17. August, schickte er dem Papste aus Salankemen wieder einen Brief, worin er die Zahl der in der Schlacht gefallenen Feinde auf mehr als 24,000 und der auf der Flucht umgekommenen nicht geringer anschlägt. Nach der Ansicht des Lagers habe der Legat die ganze Anzahl der Türken auf 150,000 Mann geschätzt; unter der Beute, bemerkt er, befanden sich 300 Bombarden und eine Unzahl von Flinten ꝛc. Er ermuntert dann den Papst, den Krieg fortzusetzen und zu beendigen; mit 10,000 vollständig bewaffneten Reitern sammt den unter den Waffen stehenden Ungarn, meinte er, könnte jetzt nicht bloß Griechenland und die andern europäischen Besitzungen, sondern auch das heilige Land den Türken wieder entrissen werden. Calixtus selbst theilte diese Hoffnung; wegen der Uneinigkeit der christlichen Fürsten kam aber nichts zu Stande. In demselben Schreiben

meldet Capistran dem Papste auch schon den Tod seines Kampf- und Siegesgenossen Corvinus. Derselbe wurde von einer pestartigen Krankheit, die sich wegen der Menge der Erschlagenen, welche unbeerdigt liegen blieben, bald entwickelte, ergriffen und starb in den Armen seines Freundes, schon den 11. August 1456. Und Capistran überlebte ihn nur ein paar Monate. Die Strapazen besonders der letztern Zeit hatten seinen Körper so angegriffen, daß er denselben endlich erliegen mußte. Es war auch nur zu verwundern, wie er dieselben so lange hatte ertragen können. Als er nach Belgrad zog, war er in seinem siebzigsten Jahre; und doch war er für Alle das Muster rüstiger, ununterbrochener Thätigkeit; Keiner ertrug so leicht die Entbehrungen und Beschwerden des Krieges und der Belagerung. Er war aber auch schon lange an ein mühevolles Leben gewohnt; seit vierzig Jahren war er als Prediger in verschiedenen Ländern umhergezogen; er schlief immer nur kurze Zeit und aß sehr wenig; weshalb sein Körper ganz dürr und hager war; da er auch klein von Statur war, so hatte sein Aeußeres durchaus nichts Imponirendes, wie man das wohl nach den Wirkungen, die er durch seine Erscheinung hervorbrachte, vermuthen mögte. Alles, was er ausrichtete, war und galt, verdankte er bloß seiner ausgezeichneten geistigen Kraft. — Als er schwächer wurde, begab er sich von Semlin weg nach einem nicht weit entfernten kleinen Ort, Villeck oder Villach, wo ein Franciscanerkloster war. Hier wurde er noch vom Könige Ladislaus und vielen ungarischen Großen in seiner Krankheit besucht. Nachdem er noch Manches in prophetischer Ahnung über das künftige Schicksal der Menschen, Institute und Länder, die ihn in seinem Leben besonders interessirt hatten, gesprochen, starb er in dem besagten Kloster zu Villach in Ungarn (nicht zu Villach in Kärnthen, wie man häufig findet) den 23. October 1456. — Sein Körper wurde in der größten Verehrung daselbst aufbewahrt, bis er später bei der Einnahme des Städtchens durch die Türken in das Franciscanerkloster eines benachbarten Ortes, Zolosiums, gebracht wurde. Als die Herrschaft dieses Ortes nach der Reformation zu der neuen Lehre überging, wurde das Kloster zerstört, Capistrans Leiche in einen tiefen Brunnen geworfen und mit Erde überschüttet. Nach einer andern, aber durchaus unzuverlässigen Nachricht soll bei dieser Gelegenheit der Sarg mit den Gebeinen Capistrans in die Donau geworfen und zu Illock bei Wien wieder aufgefischt worden sein. Wieder nach einer andern Sage hätten die Türken bei der Einnahme von Villach die Ueberreste des ihnen einst so furchtbaren Gegners mit Achtung behandelt und mitgenommen; und eine alte Weissagung soll besagen, daß sie erst dann aus Europa würden vertrieben werden, wenn ihnen die Leiche Capistrans würde abgenommen sein. —

Kreuzzug der Knaben.

Wenn die Geschichte der Kreuzzüge insbesondere in neuerer Zeit Gegenstand umfassender und erfolgreicher Forschungen gewesen, so ist die Begebenheit selbst wenigstens für alle diejenigen, welche die Macht des religiösen Gedankens nicht kennen, immer noch ein Gegenstand, welcher schwer zu erklären, und deshalb vielen Mißdeutungen unterworfen ist. Darin mag eine besondere Aufforderung für die neuerdings so mächtig aufstrebende mythische Behandlungsweise der Geschichte liegen, sich auch in diesen dunkeln Gegenstand zu wagen, und all das Licht über denselben zu verbreiten, welches sie über so manche andere Gegenstände schon ausgegossen hat. Gewiß wird Herr Nork auf seinem Alexanderzuge bald bis hieher vorgedrungen sein und uns mit all' der Combinations- und Divinationsgabe, welche ihm zu Gebote steht, mit der großen Meisterschaft, die ihn in der vergleichenden Sprachenkunde auszeichnet, zeigen, daß den Kreuzzügen, welche in jenen Zeiten Statt hatten, in denen es keine Kritik, keine Naturwissenschaft gab, nichts anders zu Grunde liege, als die alljährlich sich wiederholende Erscheinung, daß die Zugvögel aus den kältern Klimaten des Nordens in wärmere Himmelsstriche des Ostens ziehen, ohne es selbst nothwendig zu haben, um nachzuweisen, daß dieselben auch nichts anders seien, als eine Umgestaltung der Mythe von den ägyptischen Heuschrecken. „Würde ein Perser glauben" sagt Johannes von Müller, „daß ein Mönch und ein Bischof ganz Europa bewegen und 700,000 Mann nach Asien führen könnten, und daß dieses zweihundert Jahre fortwähren würde?" Und warum sollte denn ein Herr Nork leichtgläubiger sein, als ein Perser, zumal da er in „seinen Mythen der alten Perser" nachgewiesen hat, daß die christlichen Glaubenslehren daher geflossen sind? Doch wie dem auch sein möge, um den Geist zu characterisiren, welcher sich in den Kreuzzügen ausgesprochen, um zu sehen, wie tief derselbe Wurzel geschlagen und wie weit er sich ausgebreitet, ist es gewiß ein eben so nützliches als unterhaltendes Geschäft, auf den sogenannten Kreuzzug der Knaben hinzublicken, der obgleich er seine Erklärung in dieser großen weltgeschichtlichen Erscheinung selbst finden muß, doch auf diese keinen unbeachtenswerthen Schimmer wieder zurückwirft. Erzählt hat diesen Kreuzzug neuerdings Hurter in seiner Geschichte des Papstes Innocenz des Dritten, und daraus wollen wir die kurze Geschichte desselben hier mittheilen. Sie wird zugleich die historische Behandlungs- und Darstellungsweise characterisiren, welche in diesem Werke von so seltener Gründlichkeit und Unbefangenheit herrscht.

Eine beinahe beispiellose[1]) Erscheinung war eine Kreuzfahrt von Kindern in diesem Jahr (1212)[2]). Sie beweiset die Stimmung der Gemüther in jener Zeit[3]). Der Glaubenskampf, der Streit um den Besitz des heiligen Grabes, war schon seit mehr als einem Jahrhunderte unter Priestern und Laien, unter Adel und Volk das Gemeingut der gesammten Christenheit, das Bestreben, welches jedes andere zurückdrängte. Innocenz hatte ihm neuen Antrieb verliehen; Briefe und Boten deswegen verbreiteten sich durch die ganze Christenheit; Kanzeln und Lehrstühle, geweihete und ungeweihete Orte, jede Zusammenkunft mochte davon wiederhallen, und Gehörtes um so tiefer haften, um so mächtiger bewegen, je inniger damals noch Leben und Glaube verschmolzen waren; je weniger eine Mannigfaltigkeit der Ereignisse Aufmerksamkeit und Theilnahme an dem, was jeden in Anspruch nahm, leicht schwächte, oder, wie in unserer Zeit, bald dahin, bald dorthin zog.

In dem Dorfe Cloies, bei dem Schlosse Vendome[4]) in Frankreich, trat im Juni ein gemeiner Hirtenknabe (die Jahrbücher nennen ihn Stephan), mit besonderer Kraft der Rede ausgestattet[5]), auf, und gab vor: ihn habe der Heiland in einem Briefe an den König als Prediger des Kreuzes bevollmächtigt. Er zog durch Städte und Burgen und sang in seiner Muttersprache: „Herr Jesu Christe! verhilf uns wieder zu dem heiligen Kreuz!“ Dieß und ähnliche Worte riß manche Knaben seines Alters hin; und Wunder, die er zu St. Denis sollte verrichtet haben, liehen seinem Vorgeben solche Beglaubigung, daß ihrer viele um ihn sich reihten. Das Beispiel wirkte; andere Gegenden Frankreichs sahen ebenfalls dergleichen jugendliche Prediger. Mit Kreuzen, Fahnen, Rauchfässern, bei Gesang und in

---

1) Doch erzählt Pupikofer, Gesch. d. Thurgaus I. 270, etwas Aehnliches beim Jahr 1457: „An vielen Orten Deutschlands vereinigten sich die Kinder zu einer Wallfahrt nach St. Michaels-Capelle (B. VIII. Nr. 132) in der Normandie. Sie ließen sich weder durch Warnung der Aeltern, noch durch Hunger und Gefahr abwendig machen. Sie zogen den Thurgau hinab; die meisten wurden Opfer ihrer Schwärmerei und gewissenloser Seelenverkäufer.“

2) Das Chron. August., in Freher SS. führt sie beim Jahr 1208 an; das Chron. Australe 1208 und 1209; das Chron. S. Medardi beim Jahr 1209; Bern. Guid., in Murat. SS. III, 483 beim Jahr 1210. Matth. Par. und Thom. Cantipratanus Apum II., 3 beim Jahr 1213; und Iac. de Voragine beim Jahr 1222. Nach einer Notiz in der Jen. Allg. Lit. Zeit. 1826, Nr. 59, wurde sie von mehrern Schriftstellern bezweifelt, wofür uns aber keine Gründe einleuchten.

3) Auch Kinder kommen noch gelaufen,
und mehren den geweihten Haufen.
Novalis.

4) Chron. Anon. Laudun. in Recueil XVIII, 715.

5) Vere puer aetate, sed moribus pervirilis; Matth. Par.

mannigfaltigen Aufzügen und unter vielerlei Gebräuchen [6]) wallten sie, singend, eilenden Schrittes [7]), Kinder beiderlei Geschlechtes, durch die Ortschaften, mit jenem Stephan sich zu vereinigen. Wo sie durchkamen, wurden sie als Waisen und Unmündige von den Einwohnern gastfrei verpflegt [8]), ihnen Almosen gespendet [9]); der Frage aber: wohin ihr Weg sie führe, erwiedert: „Zu Gott! jenseits des Meeres "wollen wir das heilige Kreuz suchen [10]);" der Höchste habe sie dem heiligen Lande zu Hülfe, zur Fahrt nach Jerusalem berufen [11]). Vergeblich bemühten sich viele Eltern, ihre Kinder zurückzuhalten; die einen setzten ihr Vorhaben mittelst Thränen durch [12]), andere brachen Schlösser und Mauern, welche sie zurückhalten sollten [13]), und vereinigten sich mit den Haufen. Wie eine Schaar zu Stephan kam, pries jeder sich glücklich, dem es gelang, einen Faden oder ein Haar seines Gewandes an sich zu bringen [14]). Burgunds und des angrenzenden Deutschlands Jugend wurde von diesem Taumel ebenfalls ergriffen [15]); im Erzstift Cöln selbst Knaben edler Geschlechter [16]). Aber auch Jünglinge und Männer, Frauen und Mädchen [17]), Greise und sogar manche Priester [18]) vereinigten sich mit ihnen. Arbeiter ließen ihre Werkzeuge stehen; Landleute eilten von den Aeckern herbei; viele, mehr durch die Seltsamkeit der Sache als durch Heilsbegierde gezogen [19]); auch verruchte Gesellen [20]), welche die Unerfahrenheit dieser Schaar sich zu nutz machen wollten, und, was fromme Gutmüthigkeit täglich steuerte, an sich rissen.

Dem König von Frankreich schien solche Bewegung auffallend; doch da sie einen geheiligten Zweck vorgab, wollte er nicht eigener

---

6) Unaque processis, quia variae erant, pro voluntate sua variabat; Chron. Rothom., in Labbé Bibl. Mscr. T. I. Chron. Mort. Maris, in Martene Thes. T. I.

7) Avidis gressibus; Alb. Stadens.

8) Chron. Senon. IV, 3, in d'Achery Spicil.

9) Godofr. Monach.

10) Rob. de Monte Cont. Iperü Chron., in d'Achery Spicil.

11) Proficisci divinitus sibi imperatum affirmabant; Godofr. Monach.

12) Chron. Lamb. parv. cont., in Martene Coll. ampl. T. V.

13) Alb. Stadens.

14) Matth. Par.

15) Fragm. Hist. in Urstis. SS.

16) Sicardi Chron. Cremon. Ianuens., in Murat. SS. IX. 46.

17) Caffari Ann. Gen.

18) Wenn wenigstens unter den 400, welche der Calife von Bagdad von ihrem Verräther kaufte, 80 geweihete Priester waren, wie Albericus sagt.

19) Sicut ad tales novitates saepe et de facili credula turba sumus, sagt das Fragm. hist., in Urstis. SS., vielleicht vornehmlich auf die deutschen Landsleute des Verfassers zielend.

20) Ribaldi et mali homines; Albericus.

Entscheidung vertrauen, sondern den Rath der Meister seiner hohen Schule vernehmen [21]). Diese mißbilligten solches Beginnen, wonach der König den Knaben die Mahnung zugehen ließ, sie möchten zu ihren Eltern zurückkehren. Der größere Theil gehorchte, viele zwang bald der Hunger nach Haus [22]), manche jedoch achteten des Befehls nicht, wie viele Leute meinten, geheime Zaubermacht eines bösen Geistes treibe hier ihr Spiel [23]); andere sprachen von Betrügern, welche durch Verheißungen und Vorspiegelungen die Kinder berückt hätten [24]). Der Ausgang mochte solche Vermuthung unterstützt haben. Wieder gab es solche, welche die Sache mehr von der thörichten und lächerlichen Seite ansahen [25]); Besonnene hingegen, darunter viele Geistliche, erklärten das Beginnen für unüberlegt und nutzlos. Damit luden sie den Unwillen des Volkes auf sich; nur Ungläubige, hieß es, und Gottesverächter könnten einen so frommen Aufschwung tadeln [26]). Innocenz aber, als er nochmals davon hörte, soll seufzend gesagt haben: „Diese Kinder machen uns zu Schanden; „indeß wir schlafen, ziehen sie munter aus, das heilige Land zu ge„winnen [27]).“ Unter Gesang, festlich geordnet [28]), zogen ihrer mehrere Tausend hinab nach Marseille [29]). Auf einem mit Teppichen geschmückten Wagen, von einer bewaffneten Leibwache umschaart,

---

21) Chron. Anon. Laudun.

22) Anon. Cont. App. Rob. de Monte, in Recueil XVIII, 344.

23) Stephan, sagt Matth. Par., seie aufgetreten, hoste humani generis procurante. — Credimus hoc factum fuisse magica arte; Chron. Lamb. parv. cont. — Unbestimmter drückt sich Thom. Cantiprat. aus: spiritu deceptionis arreptos. Werner Rolevink läßt es in den Worten: diabolica machinatione decepti, unbestimmt, ob er dieselben eigentlich oder uneigentlich nehme.

24) Vinc. Bellov. XXX, 5. Er bringt die Sache selbst mit dem (gefürchteten) Alten vom Berge in Verbindung, welcher für das Versprechen, ihm französische Knaben zu liefern, zwei gefangenen Geistlichen die Freiheit geschenkt habe. Vergl. hierüber Wilken VI, 75. not. 26.

25) Derisoria expeditio puerorum nennt sie das Chron. August. in Freher SS.

26) Fragm. hist., in Urstis. SS.

27) Hi pueri nobis improperant, quod ad recuperationem terrae sanctae eis currentibus nos dormimus, Alb. Stad.

28) Processionaliter et turmatim modulando, Matth. Par.

29) Daß 30,000 nach Marseille gezogen seien, bezweifeln wir, obgleich Matth. Par. sagt: tantus autem eorum erat numerus, ut se invicem prae nimia numerositate comprimerent. Es ist nicht möglich, daß 30,000 auf sieben Schiffen Platz gehabt hätten; und kein französischer Geschichtschreiber spricht von solchen, welche, ohne eingeschifft gewesen zu sein, aus Marseille zurückgekehrt wären, was gewiß der eine oder andere bemerkt hätte. Es mag sein, daß ihrer 30,000 anfangs ausgezogen, über den Beschwerden des Weges aber bei vielen die Lust sich abkühlte, und der Haufe bis zur Ankunft in Marseille beträchtlich sich verminderte. Der Cont. Ann. Prog. Hov. sagt glaubwürdiger, zu Paris hätten sich 15,000 befunden, quorum nullus duodenne major erat.

saß ihr Anführer Stephan [30]). Derer, welche jene Seestadt erreichten, bemächtigten sich zwei Seelenverkäufer. Um Gotteslohn [31]) erboten sie sich, dieselben über Meer zu bringen. Die jugendlichen Pilger bestiegen sieben große Schiffe. Zwei Tagfahrten von dem Hafen, an der Insel San Pietro [32]) unfern von Sardinien, scheiterten zwei Fahrzeuge; Alle fanden ihren Tod in den Wellen; immer noch glücklicher als ihre Gefährten, mit welchen die Verräther nach Bugia und Alexandria segelten und sie dort an Handelsleute oder Saracenenfürsten verkauften. Viele, darunter 400 Geistliche, von denen 80 schon die Weihen hatten, kamen als Sclaven nach Bagdad; achtzehn von diesen achteten den Tod geringer, als Abfall vom Glauben; die übrigen ließ der Calife gewähren, und nicht Einer aus ihnen soll dem Christenthum abtrünnig geworden sein. Die beiden Verräther [33]) kamen nicht lange hernach zu dem Emir der Saracenen auf Sicilien und verhießen ihm, den König Friedrich in seine Gewalt zu schaffen. Aber Gott lenkte es anders; der Emir, seine beiden Söhne und die beiden Verräther fielen in des Königs Hände; ein Galgen vereinigte sie alle. Achtzehn Jahre nach diesem unbesonnenen Unternehmen [34]) kehrte einer der Verkauften nach dem Abendland zurück und versicherte, ihrer 700, nunmehr zu kräftigen Männern herangewachsen, stünden noch in Diensten des Landpflegers zu Alexandrien [35]).

In Deutschland hatten sich bei 20,000 [36]) gesammelt. Sie suchten eine italienische Seestadt zu erreichen. Mit einem Kreuze bezeichnet, zogen sie in Röcken, mit Stäben und Taschen, wie Pilger zu tragen pflegten, über die Alpen. Ihr Anführer, Nicolaus, soll ein Knabe von kaum zehn Jahren [37]), dieser aber nur das Werkzeug eines ruchlosen Vaters [38]), gewesen sein. Das Gerücht ging vor ihm her: Wunder würden geschehen; trockenen Fußes sollten sie durch's Meer schreiten, an nichts würden sie Mangel leiden; nach Jerusalem werde ihr Führer sie bringen, alle Ungläubigen taufen, ewigen Frieden begründen [39]). Aber schon auf dem Wege nach Italien rafften

30) Matth. Par.
31) Causa Dei absque pretio; Albericus.
32) Ad insulam sancti Petri ad rupem, quae dicitur Preclusi; Albericus.
33) Hugo Ferrens und Wilhelm Porcus, nach Albericus.
34) Sine libramine rationis et sine vigore consilii; Fragm. Hist.
35) Albericus. Magn. Chron. Belg.
36) So viel gibt Werner Rolevink Fasc. temp., in Pistor SS. II., 555 an; Sicard. Cremon. nennt sie eine multitudo innummera pauperum utriusque sexus.
37) Minus decem annorum infans nennt ihn Sicard. Chron. Cremon.
38) Gesta Trev. Æp., in Martene Coll. ampl. T. IV.
39) Hist. Noventiens. Monast, in Mart. Thes. T. III., Anon. Chron. Rhythm., in Rauch SS. rer. Austr.

in Wäldern und Einöden Beschwerniß, Hitze, Hunger, Durst eine Menge dahin. Andere wurden jenseits der Alpen durch Räuber geplündert, so daß sie, an allem entblößt, bald wieder in der Heimath eintrafen [40]). Ihrer siebentausend, Knaben, Mädchen, Männer, Weiber, auch leichtfertige Dirnen [41]), erreichten am 25. August Genua [42]); dürftig, wehrlos. Dennoch zu Besorgniß der Stadt, ob nicht in so plötzlicher Vermehrung der Einwohner Mangel eintreten, bei den bedenklichen Zeitumständen nicht etwas anderes darunter verborgen sein könnte [43]). Da von einer zuchtlosen Menge mancherlei Unfug zu befürchten war, befahl ihnen der Rath, das Gebiet der Republik ungesäumt zu räumen. Manche wußten das Verbot von sich abzuleiten und ihren Aufenthalt in der Stadt ungehindert fortzusetzen [44]).

Schon am folgenden Tage nach dem Einmarsch in Genua zogen sie weiter, um eine andere Seestadt aufzusuchen [45]). Aber je tiefer hinab in Italien sie kamen, desto mehr schmolz ihre Anzahl. Einen Theil brachten Noth und Mühseligkeit zur Besinnung; ein kleiner Rest erreichte Brindisi. Dort soll der Bischof den Betrug durchschaut, die Ueberfahrt gehindert, erkannt haben, daß diese Kinder durch des Nicolaus Vater verkauft worden seien. Von Nicolaus selbst erfuhr man nichts mehr, sein Vater wurde zu Cöln hingerichtet [46]). So munter sie ausgezogen waren, so traurig suchten sie jetzt, schweigend, vereinzelt, unter dem Gespötte der Menschen, die lange Strecke nach der Heimath zurückzulegen. Die stärkern verdingten sich hin und wieder in italienischen Ortschaften als Dienstboten; manche fielen vor Elend todt an den Straßen hin, und es war nicht einmal jemand, der sie begrub [47]). Denn viele, welche die Hinziehenden mit allem in Ueberfluß versehen hatten, versagten hartherzig den Zurückkehrenden die geringste Erquickung [48]). Von den Mädchen brachten viele Früchte verlorener Reinheit nach Hause [49]). Vielleicht überwog Schaam-

40) Godofr. Monach.

41) Von meretricibus spricht Iac. de Varag. Doch schwerlich, daß die adeligen Knaben von ihren Vätern mit solchen versehen wurden, wie er glauben machen will.

42) Caffari Ann. Gen.

43) Praegravante incondita multitudine, sagt Ubert. Foljet.

44) Caffari Ann. Genuens.

45) Nach dem Chron. Senon. IV., 3, hätte irgendwo, vermuthlich in Pisa, ein Theil der Wanderer auf zwei Schiffen abfahren können, man habe aber nie mehr etwas von ihnen vernommen.

46) Gesta Trevir. Æp., in Martene Coll. ampl. T. IV. — Brower Ann. Trev. II. 113.

47) Chron. Senon. IV. 3. in d'Achery Spicil. T. II.

48) Gest. Æp. Trevir. l. c.

49) Fragm. Hist. in Urstis. SS. Hist. Noventiens. Monast., in Mart. Thes. T. III.

gefühl, in solchem Zustand die Heimath zu betreten, bei einigen, daß sie in Italien dem begonnenen Gewerbe nachgingen [50]). Gewissenhaftere kamen nach Rom, um Freisprechung von dem Gelübde zu suchen; denn ein solches war doch gethan worden und forderten entweder Erfüllung, oder Lösung durch den Papst. Innocenz erklärte: nur ganz Minderjährige könnten freigesprochen werden, die andern, welche einmal das Kreuz genommen hätten, müßten bei reiferem Alter ihr Gelübde erfüllen [51]). Selbst was der Mensch in Uebereilung dem Höchsten verheißen, dürfe er nicht leichtfertig brechen [52]). Manche erneuerten ihren Spott über das thörichte Unterfangen [53]); andere schlossen leicht aus dem Ausgang, es seie Gott mißfällig gewesen [54]). Fragte man aber einen der zurückgekommenen Knaben zu Hause, bis wohin er denn gekommen seie, so antwortete jeder: er wüßte es nicht [55]). An der Küste von St. Pietro, wo jene beiden Schiffe aus Marseille gescheitert hatten, ließ nachmals Papst Gregor IX. eine Kirche der neuen unschuldigen Kinder [56]) mit einer Stiftung für zwölf Geistliche erbauen, und die vom Meere ausgeworfenen Leiber bewahren als Ueberreste solcher, die für den Glauben das Leben geopfert [57]).

Ermland. Am 26. April d. J. erfolgte von Seiten des Hochwürdigen Domcapitels zu Frauenburg die Wahl eines neuen Bischofes von Ermland an die Stelle des am 26. September v. J. zu Oliva bei Danzig verstorbenen Fürstbischofes Joseph, Prinzen von Hohenzollern Hechingen *). In einem von Sr. Majestät dem Könige von Preußen Allerhöchst vollzogenen Wahlschreiben an das Domcapitel waren diesem zufolge des Petrikauer Vertrages vom Jahre 1512, nach welchem der Landesherr das Recht hat, dem Domcapitel vier Candidaten vorzuschlagen, 1. primo loco Se. Excellenz, der Hochwürdigste Herr Bischof von Diana, Weihbischof von Ermland und dritter Prälat am Hochstifte daselbst, Herr von Hatten, ferner 2) der Domherr und Regens des Clerical-Seminars

---

50) Illi de Brundusio virgines stuprantur
et in locum pessimum passim venumdantur.
Anon. Chron. Rhythm., in Rauch. SS.
51) Fragm. Hist., in Urstis. SS. Albericus.
52) Wofür das A. T. in Jephtha's Opfer einen Vorgang aufwies.
53) Z. B. die Verse
Ad mare stultorum
tendebat iter puerorum.
54) Quia hoc opus a Deo non fuit, nullum effectum habuit; Chron. Lamb. parv. cont.
55) Alb. Stadens. Chron.
56) Ecclesia novorum innocentium.
57) Albericus. Magn. Chron. Belg.
*) Siehe den Necrolog im 20. Hefte dieser Zeitschrift S. 213.

zu Münster in Westphalen, Herr Schmülling*), 3) der Ehren-Domherr und Pfarrer zu Frankenstein in Schlesien, Herr Fischer**) und 4) der Domherr zu Posen, Herr Regenbrecht***), vorgeschlagen worden. Die Wahl fiel einstimmig auf den von Sr. Majestät dem Könige primo loco in Vorschlag gebrachten Candidaten, den Hochwürdigsten Herrn Weihbischof von Hatten. Der Königliche Commissarius, Se. Excellenz der wirkliche geheime Rath und Ober-Präsident von Preußen, Herr von Schön, erklärte diese Wahl in Gemäßheit seiner Instruction als Sr. Majestät dem Könige genehm und gestattete die öffentliche Bekanntmachung derselben. Sofort begab sich das Hochwürdige Domcapitel mit dem erwählten Bischofe und dem Königlichen Commissarius in die Domkirche, woselbst der zweite Prälat, Herr Geritz den neuen Bischof proclamirte und ein Gebet für Se. Majestät den König sprach. Darauf wurde die Handlung mit einem feierlichen *Te Deum* beschlossen.

Der erwählte Herr Bischof feierte bereits im vorigen Jahre sein fünfzigjähriges Priester-Jubiläum, woraus man auf sein hohes Alter schließen muß. Nichts desto weniger besitzt Hochderselbe eine für solches Alter bewundernswürdige, seltene Kraft und Heiterkeit. Die vielseitige Bildung und die litterärischen Kenntnisse dieses allgemein geachteten Prälaten, welche er mit dem Fortschritte der Wissenschaften immer gleichmäßig zu erweitern sich bestrebte, und sein bekannter edler Sinn und Eifer für das Gute geben die frohe Aussicht, daß die schönen Anstalten und Anregungen zur Bildung sowohl des Clerus als des Volkes, wie auch zur Förderung ächter Religiosität, welche der hochselige Vorgänger mit so vieler Anstrengung und Aufopferung theils hervorrief, theils zu ihrem Aufblühen und segensreichen Wirken kräftig unterstützte, auch an dem neuen Oberhirten eine starke Stütze nicht nur für ihre Erhaltung, sondern auch zur Förderung einer immer größeren Wirksamkeit finden werden. Außer dem Gesagten, welches schon hinlängliche Bürgschaft dafür ist, gibt uns diese noch um so mehr die hohe Achtung, womit der neue Oberhirt die Bemühungen und Verdienste des hochseligen Vorgängers immer anerkannte und fortwährend anerkennt, die innige Freundschaft, worin diese beiden Männer stets zu einander standen, ferner das freundschaftliche und zutrauliche Verhältniß des neuen Oberhirten zu dem gesammten Domcapitel, welches ungetheilt Hochdemselben die innigste Verehrung zollt, von ihm, dem Oberhirten, aber auch mit Beweisen der Liebe und

*) Herr Schmülling war vom Jahre 1811 bis 1827 Director des Gymnasiums zu Braunsberg und erwarb sich auf diesem Posten große Verdienste um die Diöcese Ermland.

**) Unlängst Propst in Berlin.

***) Gebürtig aus Braunsberg, also ein geborner Ermländer.

des Zutrauens beschenkt wird und somit ihm, bei dem hohen Alter in dem wichtigen und schweren Amte mit der wahren wechselseitigen Innigkeit, wie sie zu einem gemeinsamen segenreichen Wirken erforderlich ist, hülfreich zur Seite stehen wird. Diese Hülfe ist um so zuversichtlicher, als unter den Mitgliedern des Domcapitels, in dessen Mitte der verehrte Oberhirt seine Residenz nehmen wird, mehre sind, welche sich noch im kräftigen Mannes-Alter befinden und nebst gründlich wissenschaftlicher Bildung auch in den Geschäften der Verwaltung schon eine Fertigkeit sich zu eigen gemacht haben. Gerecht ist also die Freude, welche über die getroffene Wahl alle Bewohner Ermlands, Geistliche und Laien erfüllt, wie der erwählte Prälat im ganzen Lande gekannt und nach Gebühr geschätzt ist. Möge die päpstliche Bestätigung in kurzer Zeit erfolgen, damit der hohe Erwählte das Oberhirten-Amt bald antrete!

— In obigem Berichte über die jüngst erfolgte Wahl des Bischofes von Ermland wird des Petrikauer Vertrags erwähnt, nach welchem der Landesherr das Recht hat, zur Wahl des Bischofes dem Domcapitel vier Candidaten vorzuschlagen. Es wird nicht uninteressant sein, über diesen Vertrag und das Bisthum Ermland aus früherer Zeit etwas Näheres zu vernehmen. Wir setzen deshalb Folgendes *) hinzu:

Im Jahre 1230 kam der deutsche Orden nach Preußen auf Begehren des Herzogs Conrad von Massovien, um diesen gegen die Bewohner jenes Landes zu schützen, die damals noch Heiden waren, ihre christlichen Nachbarn häufig überfielen, große Verheerungen unter denselben anrichteten, und selbst das Christenthum daselbst gefährdeten. Der Orden hatte gegen die wilden Bewohner Preußens harte Kämpfe zu bestehen; jedoch gelang es ihm, unter schweren Leiden dieselben immer mehr zu bezwingen. Er drang immer weiter vor, und wirkte zugleich überall, wo er hinkam, auf die Verbreitung des Christenthums mächtig ein, so daß schon im Jahre 1243 auf Verlangen des Hochmeisters des Ordens, obgleich noch nicht das ganze Land erobert war und der Krieg noch mit einem großen Theile der Einwohner fortbestand **), Papst Innocenz IV. den Bischof Wilhelm von Modena nach Preußen sandte, welcher das Land in vier Bisthümer theilte, nämlich in die Bisthümer Culm, Pomesanien, Ermland und Samland ***). Es wurde hierbei bestimmt, daß in diesen Bisthümern

*) Vergl. Hartknoch, Preuß. Kirchen-Historie.

**) Einen gänzlichen Sieg über die Preußen erhielten die deutschen Ordens-Ritter erst nach einem 53jährigen Kampfe, also um das Jahr 1283, worauf sie auch von dem Lande völlig Besitz nahmen und ihre Herrschaft über dasselbe behaupteten.

***) Diese vier Bisthümer bestanden bis zur Zeit der Glaubenstrennung im sechszehnten Jahrhunderte, als der letzte Hochmeister des deutschen Ordens,

zwei Drittel des Landes dem Orden bleiben und Ein Drittel den Bischöfen zu ihrem Besitze angehören sollte *). Anselmus, der erste Bischof von Ermland († 1262), hatte seinen Sitz in Braunsberg, stiftete daselbst ein Domcapitel und gab demselben sofort für die Zukunft das Recht der freien Wahl des Bischofes. Der Hochmeister des deutschen Ordens erklärte sich dagegen und wollte sich das Recht vindiciren, auf die Besetzung des bischöflichen Stuhles seinen Einfluß auszuüben. Wahrscheinlich stützte er diese Forderung auf die Herrschaft, welche der Orden über das Land errungen hatte und noch immer mehr zu erringen hoffte, auf die durch den Orden bewirkte Verbreitung und Befestigung des Christenthums in dortiger Gegend, hauptsächlich aber wohl darauf, daß auf seine Veranlassung die Errichtung und Einrichtung der Bisthümer zu Stande gekommen war, weshalb er das Patronats-Recht sich zueignen zu dürfen glaubte. Bei dem damals noch immer fortwährenden Kriege zwischen dem Orden und den Einwohnern des Landes, so fern diese noch dem Heidenthume ergeben waren und sich dem Orden hartnäckig widersetzten, konnte derselbe sich in keine weitläufigen Erörterungen und Streitigkeiten über das Recht der Besetzung des bischöflichen Stuhles einlassen, und es hatte, so viel sich findet, nur noch bei der Einrede des Hochmeisters sein Bewenden. Die heidnischen Bewohner des Landes gewannen inzwischen auch wieder an Macht, drangen bis Braunsberg vor, und richteten daselbst große Verheerungen an. Anselm flüchtete sich nach Elbing, und blieb daselbst bis zu seinem Tode. Sein Nachfolger, Heinrich I., welcher aus Dankbarkeit gegen eine zum Christenthume bekehrte vornehme Frau, die bei ihrem Tode, da sie keine Kinder hinterließ, ihre ansehnlichen Güter in dortiger Gegend dem Bischofe und dem Domcapitel vermacht hatte, die Stadt Frauenburg erbaute, verlegte auch den bischöflichen Sitz und das

---

Albrecht, Markgraf von Brandenburg 1525 das Ordenskleid ablegte, sich zum Lutheranismus bekannte und Preußen, soweit es damals noch dem Orden angehörte, in ein weltliches Herzogthum umschaffte. Hierauf traten auch die Bischöfe von Pomesanien und Samland zum Lutheranismus über. Diese Bisthümer hörten auf katholische Bisthümer zu sein. Culm und Ermland blieben als solche noch allein bestehen, in so fern ihr Gebiet nicht mehr dem deutschen Orden angehörte, sondern unter der Herrschaft und dem Schutze des Königs von Polen stand, und das war für Ermland nur noch der Theil, welcher auch dem Bischofe und dem Capitel angehörte. Soweit aber ihr Gebiet noch unter der Herrschaft des Ordens stand, wurde dasselbe von ihnen getrennt. Dadurch erlitten auch diese Bisthümer, besonders Ermland, einen merklichen Verlust.

*) Die Theile, welche dem Orden verblieben, sollten demnach bloß in kirchlicher Beziehung dem Bischofe untergeordnet sein; über denjenigen Theil aber, welchen der Bischof zu seinem Besitze erhielt, sollte derselbe zugleich Landesherr sein, wenn auch, wie sich zeigt, unter dem Schutze und der Oberherrschaft des Ordens oder dessen Hochmeisters.

Domcapitel dahin, woselbst das Capitel auch jetzt besteht. Das Recht der freien Bischofs-Wahl erkannten Heinrich I. und seine Nachfolger dem Domcapitel zu, wie es diesem von Anselm verliehen worden war. Das Domcapitel behauptete demnach dieses Recht und übte es aus, trotz alles Widerspruches von Seiten der deutschen Ordens-Ritter und deren Hochmeister, auch nachdem diese schon die Herrschaft über das ganze Land errungen hatten. Bei den vielen Streitigkeiten, welche die Bischöfe mit den Hochmeistern hinsichtlich mancher Ansprüche hatten, erhielt der siebente Bischof, Johann I., vom Papste das Privilegium, daß das Bisthum Ermland fernerhin weder von dem Hochmeister des deutschen Ordens, noch von dem Erzbischofe von Riga, zu dessen Provinz dasselbe bis dahin gehörte, abhängig, sondern unmittelbar dem Papste untergeordnet sein sollte*). In den häufigen und großen Kriegen, welche die Ordensritter späterhin mit den Königen von Polen führten, verloren jene immer mehr an Macht und mußten oft diesen ihnen überlegenen Feinden unterliegen. So ist unter andern berühmt die Schlacht bei Tannenberg im Jahre 1410, wo der Hochmeister des Ordens fiel, die Polen siegten und ganz Preußen einnahmen. Von Ermland wurden damals die Verheerungen des Krieges abgewendet durch große Geldsummen, welche der Bischof Heinrich IV. dem Feinde spendete, weshalb derselbe sich aber auch das Mißfallen des Ordens zuzog, von demselben als Landes-Verräther angesehen und verfolgt wurde, und erst durch die Vermittelung des Kaisers Sigismund wieder auf seinen Sitz zurückkehren konnte. Ferner ist berühmt der dreizehnjährige Krieg, oder der sogenannte große polnische Krieg, welcher im Jahre 1466 mit dem Frieden zu Culm, der zwischen dem Könige von Polen und dem Hochmeister des Ordens geschlossen wurde, endete. In die Zeit dieses Krieges fällt die Wahl des berühmten Bischofs Aeneas Sylvius, nachher Papst unter dem Namen Pius II. Die Domherren hatten in den Kriegsbedrängnissen Frauenburg verlassen und sich nach verschiedenen Orten hin vertheilt; einige derselben waren nach Königsberg, andere nach Danzig und wieder andere nach Glogau in Schlesien gegangen, und hatten sich daselbst während des Krieges niedergelassen. Als nun im Jahre 1457 der Bischof Franciscus Kuheschmalz, der zwölfte Bischof von Ermland, welcher in dem Kriege nach Breslau geflüchtet war, hierselbst starb, schritten die Domherren an den drei verschiedenen Orten, wo sie sich befanden, zur Wahl eines neuen Bischofs. Jede der drei Abtheilungen wählte für sich und so wurden

*) Hierher schreibt sich die unmittelbare Subjection dieses Bisthums unter den apostolischen Stuhl, welche auch in der Bulle De salute animarum über die Circumscription der Bisthümer im preußischen Staate vom 16. Juli 1821 anerkannt und für die Folge bestätigt worden ist.

drei Bischöfe gewählt. Dieses wird auch wohl als ein Schisma im ermländischen Bisthume, und dann als das erste Schisma daselbst bezeichnet. Diejenigen, welche sich zu Glogau aufhielten, wählten den Aeneas Sylvius, welcher damals schon Cardinal war. Dieser erhielt auch vom Papste die Bestätigung. Gegen diese Wahl und Bestätigung erklärte sich der König von Polen, Casimir IV., da er in dem von dem deutschen Orden eroberten Lande, wozu Ermland gehörte, hinsichtlich der Bischofswahl sich das Recht aneignen wollte, welches er in Polen behauptete, die Bischöfe zu ernennen und dem Papste zur Bestätigung zu präsentiren. Da der Krieg ihn aber zu sehr in Anspruch nahm, so mußte er die von dem Domcapitel vollzogene Wahl und die darauf erfolgte päpstliche Bestätigung bestehen lassen. Schon gleich im folgenden Jahre 1458 wurde Aeneas Sylvius auf den päpstlichen Stuhl erhoben, wollte aber seine frühere Erhebung auf den bischöflichen Stuhl von Ermland als rechtmäßig anerkannt wissen, obgleich er selbst nicht nach Ermland gekommen war, sondern das Bisthum in der Zeit hatte verwalten lassen, und bestellte deshalb ohne weiters den Paul von Legendorf zu seinem Nachfolger daselbst. Dieser bestieg den bischöflichen Stuhl, zwar nicht im Einverständnisse mit dem Könige von Polen, der aber wegen des noch fortbestehenden Krieges solches mußte geschehen lassen. Als endlich im Jahre 1466 der Friede zu Culm, wie früher angegeben worden, geschlossen wurde, und diesem zufolge der Hochmeister des deutschen Ordens sein bisheriges Recht an dem Bisthum Ermland ganz dem Könige von Polen abtrat, so daß das Stift Ermland, sofern dessen Gebiet nach der ursprünglichen Bestimmung dem Bischofe und dem Domcapitel als Landesherren angehörte, fernerhin zu dem Gebiete, und mit dem Bischofe und dem Capitel unter dem Schutze und der Oberherrschaft der Könige in Polen gehören sollte, so machten diese auch auf das Ius patronatus über das Stift Anspruch. Schon gleich bei der nächsten Erledigung des bischöflichen Stuhles nach dem Tode des Bischofs Paul von Legendorf in den Jahren 1467 — 1471, welcher bereits auf den Frieden zu Culm sich dem Könige von Polen unterworfen hatte, wollte der König sein Recht geltend machen und ernannte einen neuen Bischof, den Bischof von Culm und Administrator des Bisthums Pomesanien, Vinzenz Kielbassa. Diese Ernennung eines zweiten Bischofs gegen den vom Capitel gewählten wird wohl als ein zweites Schisma im Bisthum Ermland bezeichnet; denn auch das Domcapitel wollte sein Recht behaupten, schritt zur Wahl und wählte einstimmig einen aus seiner Mitte, den Nicolaus von Tungen. Dieser erhielt auch vom Papste die Bestätigung, war aber längere Zeit Krankheits halber gehindert, die Verwaltung des Bisthums selbst zu führen, und ließ dasselbe

einstweilen verwalten. Der von dem Könige von Polen ernannte Bischof verzichtete darauf; jedoch wollte der König nicht nachgeben, sondern ernannte statt dessen wieder einen andern. Es erhob sich darüber ein heftiger Streit unter den sich entgegenstehenden Partheien, wobei der vom Capitel gewählte und vom Papst bestätigte Bischof, Nicolaus von Tungen, nach seiner Genesung, um zum Besitze des Bisthums zu gelangen, den Hochmeister des deutschen Ordens um Hülfe ersuchte, welcher sich auch seiner annahm. Endlich wurde die Sache im Jahre 1479, wo der Bischof mit dem Hochmeister nach Peterkau kam, ausgeglichen; der Bischof unterwarf sich dem Könige von Polen und wurde hierauf von diesem anerkannt. Ein Vertrag ward geschlossen, nach welchem das Domcapitel in Zukunft immer nur einen Bischof wählen sollte, welcher dem Könige genehm sei. Nichts desto weniger kam es doch gleich bei der nächsten Wahl, nach dem Tode des Nicolaus von Tungen, im Jahre 1489 wieder zum Streite, allein ohne besondern Erfolg. In der hierauf folgenden Wahl aber, im Jahre 1512, wurde die Sache wieder aufgenommen und besonders die Frage hervorgehoben, wie weit die Worte „persona regi grata" in dem früher mit dem Könige Casimir 1479 abgeschlossenen Vertrage zu extendiren seien. Deshalb wurde zwischen dem damals neu erwählten Bischofe Fabian und dem Könige Sigismund I. von Polen die Uebereinkunft getroffen und als Regel für das Domcapitel festgestellt: „Wenn fernerhin ein Bischof stürbe, so sollten die Domherren, bevor sie zur Wahl eines neuen Bischofs schritten, einen Abgeordneten an den König senden, falls derselbe im Reiche oder im Großfürstenthume Litthauen, in Wilna oder diesseits Wilna sei. Im Falle der König aber in Rußland oder auch in Litthauen, allein jenseits Wilna sei, so sollten sie die Nachricht über den Tod des Bischofs dem Erzbischofe; wenn diese Stelle erledigt sei, dem Wladislavischen, und wenn auch dieser abwesend sei, dem Ploczkischen Bischofe mittheilen, welcher dieselbe durch einen Boten an den König gelangen lassen sollte. Mit dem Abgeordneten oder der Nachricht sollten die Domherren zugleich ein vollständiges Namen-Verzeichniß aller Prälaten und Domherren am Stifte, nebst getreuer Angabe des Lebens, der Sitten, der Aemter, des Geschlechtes eines Jeden, und was sonst dabei noch nöthig sei, einreichen. Aus diesen wolle der König innerhalb acht Tagen vier bezeichnen und dem Capitel präsentiren, um aus denselben Einen zum Bischofe zu wählen. Wenn der König seinen Bruder oder Sohn, der schon im Capitel sei, präsentiren wolle, so sollte derselbe für einen Indigenam des preußischen Landes angesehen werden. Wenn auf die hier angegebene Weise der Bischof gewählt worden sei, so sollte das Domcapitel dem Könige davon Anzeige machen, damit dieser denselben dem Papste zur Confirmation empfehle."

Dieses ist nun der in der Ankündigung der jüngst erfolgten Wahl eines neuen Bischofs von Ermland erwähnte Vertrag, welcher, solange Ermland unter dem Schutze und der Oberherrschaft der Könige von Polen war, fortbestand, und als im Jahre 1772 bei der Theilung einiger Theile von Polen unter Rußland, Oesterreich und Preußen, Ermland mit Westpreußen dem Könige von Preußen anheimfiel, so trat dieser in die Rechte, welche hinsichtlich der Bischofswahl in jenem Vertrage den Königen von Polen zuerkannt waren. Auch in der Circumscriptionsbulle der Bisthümer im preußischen Staate „De salute animarum" vom 16. Juli 1821, ist ausdrücklich festgestellt worden, daß hinsichtlich der Bischofswahl in den Bisthümern Ermland und Culm und in dem Erzbisthume Gnesen und Posen, welche vereinigt worden, nichts abgeändert werde; nur wurde bestimmt, daß die Capitel von Gnesen und Posen zusammen ihren Erzbischof wählen sollten.

Breslau. Ueber Schullehrerseminarien. Es verlautet, daß zu den zwei bereits in Schlesien vorhandenen kathol. Schullehrerseminarien in Breslau und Oberglogau noch ein drittes in Glatz errichtet werden soll, da jene zwei die Bedürfnisse der Provinz nicht befriedigen, und außerdem zum Behuf einer solchen Anstalt in der Grafschaft Glatz ein Legat vorhanden ist. Auf jeden Fall ist es sehr lobenswerth, ein neues Seminarium in einer kleinern Stadt zu errichten, als das Breslauer noch mehr zu erweitern. Unseres Bedünkens sind die Hauptstädte nicht die geeigneten Orte für solche Anstalten; denn die Vortheile, welche sie durch billigere Besoldung der Lehrer, indem man besonders für den musicalischen Unterricht die an den Kirchen angestellten Organisten für ein Honorar benutzen kann, gewähren, wiegen die Nachtheile nicht auf. Erstens ist die moralische Führung der Präparanden nicht so leicht wie an kleinen Orten zu beaufsichtigen; zweitens lernen sie eine Menge von Bedürfnissen in den großen Städten kennen, welche auf dem Lande und an kleinen Orten entweder gar nicht befriedigt werden können, oder wozu es den Schullehrern doch an Mitteln fehlt; und drittens kann die Bekanntschaft mit den meistentheils glänzendern Umständen der Schullehrer in großen Städten für ihre künftige Zufriedenheit mit ihrem Berufe bei spärlichem Auskommen nicht vortheilhaft wirken. Sind auch die Schullehrer in großen Städten durch ihren fixen Gehalt nicht sonderlich bevorzugt, so bietet eine große Stadt ihnen doch immer reiche Nebenquellen des Erwerbes und Genusses dar. Der Musiklehrer in einer großen Stadt erhält leicht, wenn er tüchtig ist, für eine Privatstunde 6—12 Groschen, während dieser Unterricht an kleinen Orten nicht den dritten Theil einträgt. Und endlich bieten kleine Städte nicht so viel Zerstreuung dar, es gibt keine Theater,

keine Concerte, keine Kunstausstellungen, keine Pferderennen. Wir wollen hiermit nicht sagen, als wenn die Präparanden irgendwo an solchen Sachen thätigen Antheil nähmen, aber man kann ihnen doch nicht zumuthen, das jugendliche Interesse dafür zu verläugnen.

Es ist daher ein schöner Beweis von der Weisheit des hohen Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten, daß alle diese Anstalten neuern Ursprungs an kleinen Orten errichtet werden, wie in Kloster-Paradies im Großherzogthum Posen, zu Brühl in der Rheinprovinz, zu Neuzelle im Frankfurter Regierungsbezirk. Mögen die an solchen Orten Gebildeten auch in manchen Stücken zurückbleiben, so können dies doch nur unwesentliche sein, und das ist am Ende, wenn man die künftige Stellung dieser Leute bedenkt, kein Nachtheil, sondern offenbarer Gewinn. Und sollte dabei nicht auch der wohlfeilere Unterhalt in Betracht kommen, womit sich die etwaigen Mehrausgaben für das Lehrerpersonale wieder compensiren? —

Zur Erbauung einer katholischen Capelle in Viereck bei Pasewalk in Pommern sind aus Schlesien, laut Nr. 19 des Schlesischen Kirchenblattes, an den Pfarrer Kintzel in Stettin 335 Rthlr. Beiträge durch die Redaction des genannten Kirchenblattes den 1. März d. J. eingesendet worden. Die Zeichnung der zu erbauenden Capelle ist bereits von der Königlichen Regierung zu Stettin revidirt und genehmiget worden, und die gedachte hohe Behörde hat zugleich erklärt, daß die bei ihrer Hauptcasse noch reservirten Hoppenwaldeschen Collectengelder-Ueberschüsse von 244 Thlr. 2 Sgr. 1 Pf. als Beihilfe zum Baue der Capelle Allerhöchsten Orts bewilliget und überlassen werden sollen, sobald der Bau beendiget und durch das landbaumeisterliche Abnahme-Attest dessen tüchtige Ausführung vollständig bescheiniget und erwiesen ist.

Die kathol. theol. Facultät hat den Prälatus Decanus des Breslauer Domstifts und Fürstbischöfl. Generalvicar der Diöcese Herrn von Montmarin und den Prälaten und Domherrn Knauer, Dechanten der Grafschaft Glatz, zu Doctoren der Theologie honoris gratia promovirt und ihnen das Diplom überreicht.

Das Concursexamen für die Aufnahme in das bischöfliche Alumnat zu Breslau an dem diesjährigen Ostertermin wurde von sieben Studirenden der Theologie gemacht, wovon fünf bestanden und von Sr. Fürstbischöflichen Gnaden Herrn Grafen von Sedlnitzky zu Candidaten des geistlichen Standes angenommen wurden. Die Zahl der auf den Herbst zu prüfenden wird sich gegen 50 belaufen. Dennoch wird es keinen Ueberfluß an Geistlichen in der Diöcese Breslau geben, denn obgleich seit 4 bis 5 Jahren jährlich gegen 40 zu Prie-

stern geweiht worden sind, so war doch diese Ostern schon das Bedürfniß für die Seelsorge so groß, daß von den seit vorigen Herbst im Alumnate befindlichen Candidaten zwanzig zu Priestern geweiht werden mußten, um die vacanten Stellen zu besetzen. Eine große Wohlthat haben Se. Majestät der Diöcese Breslau, der Grafschaft, welche unter dem Erzbischof von Prag, und dem Leobschützer Kreise, der nach Ollmütz gehört, erwiesen, daß sie die kathol. Theologie Studirenden vom einjährigen Militärdienst bis zum 25. Jahr, und für immer, wenn sie mit diesem Lebensjahre bereits die heil. Weihe des Subdiaconats erhalten, entbunden haben. Mögen alle, denen diese Gnade zu Gute kommt, in ihrem Priesterstande desto eifriger für das kostbare Leben Sr. Majestät zu Gott flehen.

Domcapitel zu Breslau. Das Domcapitel zu Breslau besteht dermalen aus folgenden Mitgliedern. 1) Aus dem Dechant Herrn von Montmarin, 2) aus dem Canonicus Scholasticus Dr. Schöpe, 3) aus den Domherren Neander, Ritter, Heinisch, Schonger, Latussek; letzterer ist auch bereits zum Weihbischof der Breslauer Diöcese designirt. Unbesetzt ist die Domprobstpräbende und vier Canonicate, zu welchen letztern bereits die fürstbischöflichen Generalvicariatsräthe Anders und Elsler, der Pfarrer Förster und der Professor Dr. Berg den öffentlichen Nachrichten zufolge ernannt sein sollen. Die katholisch-theologische Facultät in Breslau besteht dermalen aus den Professoren Dr. Ritter, zugleich Domcapitular, Dr. Baltzer, Dr. Berg, zugleich designirter Domcapitular, und Licentiat Demmer. Bei dieser schwachen Besetzung tritt diesen Sommer noch der Unfall ein, daß Herr Prof. Dr. Berg, durch Kränklichkeit genöthigt, für den ganzen Sommer hat Urlaub nehmen müssen.

Wohlthätige Stiftungen. Es dürfte wohl wenige Domcapitel in Deutschland geben, welche so viele wohlthätige Stiftungen zu verwalten hätten, als das Breslauer, und dabei ist wohl zu merken, daß diese Stiftungen fast alle von seinen eignen ehemaligen Mitgliedern herrühren. Ich will hier nur der Baron von Tharoult und der Prälat von Blacha'schen Armen-Kranken-Fundation gedenken, aus der jährlich 2000 Kranke mit Arzt, Chirurgus, Medicin, Bandagen besorgt werden, und viele Reconvalescenten noch außerdem kleine Geldunterstützungen erhalten. Ueberhaupt ließ es sich auch aus vielen andern Umständen, wie jetzt wieder aus den Beiträgen für die Capelle zu Viereck in Pommern und für die Missionen nachweisen, daß sich in der Provinz Schlesien noch viel Wohlthätigkeits-Sinn für religiöse und fromme Zwecke erhalten hat. Einen neuen Beweis hierfür liefert das Testament des im Sommer 1835 verstorbenen Herrn Weihbischof von Schuberth, das vor Kurzem die Bestätigung Sr. Königl. Majestät erhalten hat. Er ernennet in dem-

selben zum Universal-Erben seines gesammten Vermögens, nach Abzug aller Legate und Ausgaben, die verschämten Hausarmen von Breslau und den Vorstädten. Diese Stiftung soll den Namen Weihbischöflich von Schubertsche Hausarmen-Fundation führen. Ihre Verwaltung ist dem Domcapitel übertragen; für jetzt betragen die Einkünfte jährlich 586 Rthlr., können jedoch, das Capital zu 4 Procent in Zukunft bis auf 800—900 Rthlr. jährlich sich erheben, wenn eine Anzahl lebenslänglicher Pensionen wird erloschen sein. Die Zinsen werden jährlich zweimal vertheilt; doch darf kein Armer unter 2 und nicht über 10 Rthlr. jedesmal erhalten. Ferner bestimmt dasselbe Testament ein Capital von 3000 Rthlrn., wovon die Zinsen jährlich an die vier ältesten und würdigsten Capläne der Diöcese Breslau vertheilt werden sollen. Drittens bestimmt der Herr Erblasser ein Capital von 1000 Rthlrn. für arme Studirende der katholischen Theologie. Viertens 3000 Rthlr. Capital zu einer Familien-Stiftung für dürftige Familienglieder; die Zinsen sollen jährlich vertheilt werden; 5) dem barmherzigen Brüder-Convent zu Breslau ein Capital von 1000 Rthlrn.; 6) dem Emeritirten-Priesterhause zu Neisse 1000 Rthlr.; 7) dem Elisabethiner-Convent in Breslau 2000 Rthlr.; 8) dem Ursuliner-Convent in Breslau, der sich mit Erziehung der weiblichen Jugend beschäftiget, 500 Rthlr.; 9) zu einer immerwährenden Meß-Fundation bei den Kirchen zu Lindenau und Gauers, wo der Stifter 15 Jahre Pfarrer gewesen, 500 Rthlr., und 500 Rthlr. zur Anschaffung von Schulbüchern und Schuhen für arme Schulkinder zu Lindenau; 10) zu einer Meß-Fundation bei der Kirche St. Michaelis zu Breslau abermals 500 Rthlr.; und endlich 500 Rthlr. für wirkliche Hausarme der Pfarrei Lindenau. Außerdem enthält das Testament nicht unbedeutende Legate für Verwandte und Freunde.

Der vor Kurzem verstorbene Pfarrer von Borkendorf bei Neisse, Petrus Arledt, hat sein ganzes Vermögen, bestehend in 1002 Rthlrn. 14 Sgr. 8 Pf. den beiden Gemeinden Borkendorf und Kunzendorf in der Art vermacht, daß die Zinsen dieses Capitals unter die Armen beider Gemeinden alljährlich vertheilt werden sollen. — Wir könnten aus den letzten vier bis fünf Jahren noch mehrere Beweise geben, daß der katholische Clerus in Schlesien den in der Kirche uralten Gebrauch, das im Dienste der Kirche erworbene Vermögen zu milden, christlichen Zwecken zu bestimmen, noch in guter Erinnerung hat. Die katholisch-theologische Facultät in Breslau hat allein durch Legate von Geistlichen in den letzten zehn Jahren zu Stipendien für arme Studirende, das Herr v. Schubert'sche inbegriffen, gegen 6000 Rthlr. zugewandt erhalten.

Das Königl. hohe Ministerium der Geistlichen :c. Angelegenheiten in Berlin hat unter dem 20. Febr. 1837 eine Verordnung an die Königlichen Wissenschaftlichen Prüfungs-Commissionen erlassen, worin bestimmt wird, daß die Geistlichen, welche sich zu Militär-Predigerstellen melden, in Bezug auf ihre Obliegenheiten bei den Divisionsschulen, in der deutschen und französischen Sprache, in der Geschichte und Geographie, und in der Mathematik dasselbe Maaß von Kenntnissen besitzen sollen, als die Oberlehrer an den Gymnasien, und demgemäß auch geprüft werden sollen.

Die Wissenschaftliche Prüfungs-Commission für Schlesien und Posen besteht aus folgenden Mitgliedern: Domcapitular Ritter, Director und Mitglied für die kathol. Theologie, Prof. Dr. Böhmer für die evangel. Theologie, Prof. Dr. Thilo für Philosophie, deutsche und französische Sprache, Prof. Ritschel (ist in Italien und wird von Prof. Ambrosch vertreten) für Philologie, Prof. Dr. Scholz für Mathematik und Naturwissenschaften und Prof. Kutzen für Geschichte und Geographie.

Missionsnachrichten. Nach N° LII. der Annales de la Propagation de la Foi beträgt die Einnahme der Missionsgesellschaft, welche in Paris und Lyon ihren Sitz hat, für das Jahr 1836 die Summe von 729,867 Frs. 93 Cent. Dazu hat Frankreich beigetragen 649,885 Frs. 48 Cent. Das Uebrige ist vom Auslande, namentlich Belgien, der Schweiz, Deutschland und Italien beigesteuert worden. Deutschland ist mit 4,277 Frs. 1 Cent. angesetzt, woran die Diöcese Breslau, welche namentlich aufgeführt ist, allein mit 1,661 Frs. theilnimmt, obgleich der Ertrag der Jahrbücher (350 Franken) in dem Posten „aus Deutschland" im Allgemeinen, mit verrechnet ist. Es ist übrigens ein sehr gutes Zeichen der wiederauflebenden Religiosität in Frankreich, daß das Interesse für die Missionen mit jedem Jahre steigt. Im Jahre 1834 betrug die Einnahme der Missionsgesellschaft nur die runde Summe von 300,000 Frs.; im J. 1835 schon 500,000 Frs. und im J. 1836 ist sie wieder um 200,000 gewachsen. In der That heilt jetzt Frankreich durch seinen Eifer in der Bekehrung der in der Finsterniß lebenden Völker wiederum die Wunden, welche es der katholischen Kirche durch seine Revolution geschlagen hat. Gebe Gott, daß der Eifer und die Theilnahme an einem so göttlichen Werke in demselben Grade auch bei den übrigen Völkern wachsen möge! Die Diöcese Breslau wenigstens geht den übrigen mit einem guten Beispiel voran.

Köln. Den 5. Juni d. J. um 7 Uhr Abends, starb, im 63. Jahre seines Alters und im 40. Jahre seines Priesterstandes, der hoch-

würdige Herr Johann Mommen, Domcapitular an der Metropolitan-Kirche zu Köln. Zu St. Thönis bei Kempen am 4. December 1774 geboren und im älterlichen Hause religiös erzogen, widmete der nun Verstorbene sich frühzeitig dem Gymnasial-Studium am Thomäum zu Kempen, wo er von Lehrern und Mitschülern wegen seiner aufblühenden Anlagen und seiner trefflichen Gemüthseigenschaften geschätzt und geliebt wurde. Seine Vorbereitung zum theologischen Studium vollendete er am Gymnasium tricoronatum zu Köln, und trat, kaum 20 Jahre alt, in die berühmte ehemalige Benedictiner-Abtei zu Gladbach. In der klösterlichen Zurückgezogenheit reiften Geist und Gemüth, einzig zwischen Studiren und Beten getheilt, zu jener Erleuchtung und Kraft, daß er gleich nach erlangter Priesterweihe, im December des Jahres 1797, auf den Leuchter gestellt und der Klosterschule als Rector und Vorbild vorgesetzt zu werden verdiente. Kurz vor der allgemeinen Suppression der geistlichen Corporationen hatte er auch zugleich den Dienst eines Caplans bei der dortigen sehr ausgedehnten Pfarrgemeinde übernommen, und begründete in dieser Eigenschaft seinen Ruf als Volksprediger und Catechet, welchen er als Pfarrer zu Oedt vom Jahre 1804 bis 1818 und von da ab bis 1825 zu Jülich bewährt und durch nachgelassene Schriften bekundet hat. Er erfreute sich des göttlichen Segens in seiner Wirksamkeit und des lohnenden Zutrauens seiner Pfarrkinder, deren Liebe und Hochachtung ihm mit freudiger Theilnahme folgte, als er von dem hochwürdigsten Herrn Erzbischofe von Köln, Ferdinand August, in das Metropolitan-Domcapitel, bei dessen Wiederherstellung im Jahre 1825, berufen, als Domprediger bezeichnet und dem erzbischöflichen General-Vicariate als Rath beigegeben ward. In der letztern Zeit seiner Dienstverhältnisse zu Jülich hatte ihn ein unglücklicher Sturz aus einem Wagen lebensgefährlich verletzt, und obwohl er genas, so blieben doch die Folgen einer merklichen Schwächung zurück, und die fühlbare Abnahme seiner Geistes- und Körperkräfte veranlaßte ihn, sich von allen anstrengenden Verrichtungen zurückzuziehen und seine Lebenstage, wie er sie begonnen, in eingezogener Frömmigkeit zu beschließen.

Der im 21. Hefte mitgetheilten kirchlich statistischen Uebersicht der Regierungs-Bezirke Düsseldorf und Trier lassen wir nachstehende

Uebersicht des Regierungs-Bezirkes Koblenz

folgen, mit der Bemerkung, daß das 23. Heft die Regierungs-Bezirke Aachen und Köln bringen wird.

Namen der Kreise.	Anzahl der katholischen Einwohner.	Kirchliche Versammlungs-Orte.				Anzahl der Seelen, die auf einen Versammlungs-Ort kommen.	Pfarrer und Pfarrgehülfen.			Anzahl der Seelen, die auf einen Pfarrer und Pfarrgehülfen kommen.
		Pfarrkirchen.	Tochterkirchen.	Andere Versammlungs-Orte.	Zusammen.		Pfarrer.	Capläne und Vicarien.	Zusammen.	
Koblenz	42,617	27	6	10	43	991	26	10	36	1183
St. Goar	26,720	26	13	28	67	398	26	3	29	921
Kreuznach	20,316	21	18	5	44	461	21	1	22	923
Simmern	13,674	18	13	10	41	333	14	1	15	911
Zell	17,228	20	10	10	40	430	19	2	21	820
Cochem	29,751	28	22	26	76	391	34	2	36	825
Mayen	39,634	39	1	46	86	460	39	9	48	825
Adenau	22,160	26	—	82	108	205	24	3	27	820
Ahrweiler	28,661	35	1	49	85	337	34	18	52	551
Neuwied	32,832	9	5	18	32	1026	13	14	27	1216
Altenkirchen	15,396	9	2	10	21	733	9	4	13	1184
Wetzlar	875	1	—	—	1	875	1	1	2	437
Summa	289,844	259	91	394	644	450	260	68	328	883
In der evangelischen Kirche gestalten sich diese Verhältnisse	139,900	102	62	9	173	808	112	—	112	1249

Uebersicht der Unterrichtsanstalten in der Rheinprovinz pro 1835.

Am Schlusse des Jahres 1835 fanden sich in der Rheinprovinz überhaupt 435,391 schulpflichtige Kinder von 5 — 14 Jahren, von denen jedoch 39,926 dispensirt oder bereits wieder entlassen waren, so daß nur 395,465 zum Schulbesuche wirklich verpflichtet blieben, nämlich 204,559 Knaben und 190,906 Mädchen. Der Religion nach waren 298,611 von kath., 93,010 von evang., und 3,844 von jüdischen Aeltern. Die Zahl der Gymnasien belief sich auf 18, nämlich 9 kath. mit 123 Lehrern, 8 evang. mit 109 Lehrern, und 1 Simultangymnasium. Das letztere befindet sich in Essen. Die 9 kath. Gymnasien sind in Koblenz, Trier, Aachen, Düren, Köln, Münstereifel, Bonn, Düsseldorf und Emmerich. Die 8 evang. in Kreuznach, Wetzlar, Saarbrücken, Köln, Elberfeld, Duisburg, Wesel und Cleve. In den Gymnasien befanden sich 3230 Schüler. Höhere Stadtschulen giebt es 26 kath. mit 99 Lehrern, und 21 evang. mit 72 Lehrern. In den erstern befanden sich 1245, in den letztern 1295 Schüler und Schülerinnen, wozu noch 50 Kinder jüdischer Aeltern kommen. Die Gesammtzahl betrug 2590. An Privatanstalten zählte man 109 kath. mit 209 Lehrern, und 3794 Schülern (Knaben und Mädchen), 52 evang. mit 129 Lehrern und 1734 Schülern, und 14 jüdische mit 17 Lehrern und 320 Schülern, in Summa also mit 5848 Schülern. Elementarschulen gab es 2451 kath. mit 2881 Lehrern und 273,774 Schülern, 899 evang. mit 1067 Lehrern und 85,723 Schülern, und 28 jüdische mit 29 Lehrern und 3221 Schülern, zusammen also mit 362,718 Schülern. Hiernach überhaupt 3621 Unterrichtsanstalten mit 4735 Lehrern und 374,386 Schülern. Es ergiebt sich daraus, daß $^{5}/_{30}$ Einwohner schulpflichtige Kinder sind, daß bei den Elementarschulen auf 587 Einwohner oder auf 91 Kinder 1 Lehrer kommt, und daß von der Zahl der schulpflichtigen Kinder $^{5}/_{9}$ p. c. die Schule nicht besucht haben.

Die Aschaffenburger Kirchenzeitung hat unter der Ueberschrift: „Eine Bemerkung und Belehrung“ in ihrer Nummer 28 von diesem Jahre Nachstehendes abdrucken lassen: „Es wurde unlängst viel Aufhebens davon gemacht, daß die päpstl. Verdammung der Werke Muratori's wieder zurückgenommen worden sei. Man hat übersehen, daß das Verbot nach wie vor besteht, und nur die neue, veränderte Ausgabe, die Mansi und Roncaglia besorgten, nicht verboten ist, weil in dieser die anstößigen Stellen beseitigt sind.“ Diese „Bemerkung“ ist falsch und diese „Belehrung“ der Asch. Kz. würdig. Welcher Papst hat denn die Werke Muratori's verdammt? — Bene-

dict XIV. hat sie gutgeheißen. Wäre aber auch ein Werk Muratori's verdammt, warum läßt die Aschaffenburger Kirchenzeitung es denn ungewiß, welches? Die Werke Muratori's beliefen sich bekanntlich auf 46 Bände. Sind diese denn alle verdammt worden? Wie hat man sie denn selbst in Italien so oft auflegen können? Welche Werke Muratori's haben denn Mansi und Roncaglia herausgegeben? Das hat freilich seine Richtigkeit, daß die Kirchengeschichte des Natalis Alexander von Roncaglia und Mansi herausgegeben worden ist. Seit wann sind aber Natalis Alexander und Muratori Eine Person geworden? **Calumniare audacter.**

Paris. Der Abbé Baraga, Missionar in den vereinigten Staaten, ist vor Kurzem von Rom und Wien zu Paris angekommen, erfreut über die wohlwollende Aufnahme, welche er überall gefunden. Zu Rom hat der h. Vater ihm auf vielfache Weise sich gnädig bewiesen, und der Cardinal-Vorsteher der Propaganda ist allen seinen Wünschen bereitwillig entgegen gekommen. Herr Baraga hat nur wenige Tage in seiner Heimath, in Illyrien, zugebracht und daselbst ein lebhaftes Interesse erregt. Zu Wien wurde er vom Kaiser, von der Kaiserinn, von dem Fürsten Metternich und vom Erzbischofe mit Beweisen des Wohlwollens überhäuft. Der apostolische Eifer, welcher diesen Mann aus seinem Vaterlande, seiner Familie, seinen Gewohnheiten und Bequemlichkeiten gerissen, um wilde Völker auf mehr als 2000 Stunden weit für das Evangelium zu gewinnen, ist in der That ein bewunderungswerthes Ereigniß, und man begreift leicht, wie fromme Seelen einer so schönen Sendung ihre thätige Theilnahme nicht versagen konnten. Man hat Hrn. Baraga, obwohl er nichts verlangte, heilige Gefäße und andern Schmuck für seine arme Kirche angeboten, und außerdem die erfreuliche Versicherung gegeben, daß ihm drei würdige Geistliche bald folgen werden. Eben so günstig war seine Aufnahme in München, von wo er einen Maler mitgenommen hat.

— Die Kirche Saint Germain l'Auxerrois bietet nach ihrer Wiedereröffnung im Innern das traurige Schauspiel eines mit barbarischer Wuth zerstörten Gotteshauses dar. Merkwürdiger Weise aber ist die Statue der h. Jungfrau inmitten der gräulichen Verwüstung verschont geblieben. Haben die Zerstörer dies Bildniß übersehen? oder wurden sie vom Gefühle der Verehrung für die Mutter Gottes unwillkührlich zurückgehalten? — Der König der Franzosen hat dem an die Stelle des 78jährigen Maguin am 18. Mai eingeführten Pfarrer Demerson für die Armen seiner Gemeinde 3000 Fr., die Königinn 500 Fr. und Madame Adelaïde gleichfalls 500 Fr. geschenkt. Zu demselben Zweck übersandte ihm der Hr. Erzbischof

von Paris die Summe von 1000 Fr., begleitet von einem Schreiben, welches mit den Worten schließt: „Ne vous effrayez pas, M. le curé, de tous les soins, qui vont exercer votre sollicitude. C'est Dieu qui vous envoie, il benitra votre mission. Ne perdez jamais de vue cette promesse: *Mansueti haereditabunt terram.*"

— Der Bischof von Meaux hat das Glück gehabt, mehre schätzbare und noch nicht gedruckte Manuscripte von Bossuet, seinem berühmten Vorgänger zu erwerben, welche zu Paris in dem Lager des Buchhändlers Techenen gefunden worden sind. Wahrscheinlich stammen sie aus dem Verlag des Buchhändlers Lami und sind ohne Zweifel dieselben, welche in früherer Zeit Eigenthum der Benedictiner des Blancs-Manteaux waren. Sie enthalten vorzüglich: 1) 160 Briefe, fast alle von der Hand Bossuets, welche er theils an seinen Vetter, den Abbé Bossuet, der damals in Rom lebte, theils an andere Personen des geistlichen Standes geschrieben; 2) merkwürdige Materialien von Bossuet selbst zusammengetragen, wie es scheint, für seine Histoire des Variations; 3) den Original-Entwurf eines Werkes über die Gnade, 1300 Seiten füllend, gleichfalls von der Hand Bossuets; 4) alle Original-Briefe des Abbé Bossuet an seinen Oheim; 5) eine große Anzahl Ausarbeitungen von der Hand des Dauphin, Sohnes Ludwigs XIV., nebst den Verbesserungen von der Hand Bossuets. — Man hegt zu dem geistreichen Bischof von Meaux, der über die Entdeckung dieser Manuscripte höchst erfreut ist, das Vertrauen, daß er die Herausgabe derselben, besonders der Briefe, befördern werde, eine Arbeit, die nur zur größern Verherrlichung seines berühmten Vorgängers gereichen würde.

Rom. Das h. Collegium hat vor Kurzem eines seiner würdigsten Mitglieder verloren. Der Cardinal Weld starb den 10. April d. J. an einer Brustentzündung, woran er nur wenige Tage gelitten hatte. Thomas Weld, geboren zu London den 22. Januar 1773, stammte aus einer reichen und der katholischen Religion sehr ergebenen Familie. In der Frömmigkeit erzogen, verheirathete er sich und zeugte eine Tochter, welche die Gemahlinn des Lord Clifford geworden ist. Nach dem Tode seiner Frau trat er in den geistlichen Stand und wurde zum Bischof von Amydas und zum Coadjutor des Bischofs von Kingston in Obercanada ernannt. Endlich empfing er von Pius VIII. am 15. März 1830 den Cardinalshut. Sein Tod ist ein empfindlicher Verlust für seine Familie sowohl, als für alle Katholiken in England *).

---

*) Wir werden hoffentlich nächstens in Stand gesetzt, eine vollständigere biographische Notiz über diesen tugendhaften und höchst achtungswerthen Cardinal unsern Lesern mitzutheilen.

— Am Vorabende des Christi Himmelfahrt-Festes wohnte der h. Vater mit den Cardinälen der Vesper in der Sixtinischen Capelle bei. Am folgenden Tage, nämlich am Feste selbst, hörte Se. Heiligkeit die feierliche Messe, welche von dem Cardinal M. Odescalchi gehalten wurde. Nach der Messe wurde Se. Heiligkeit, begleitet von dem h. Collegium und den Prälaten, welche vor ihm hergingen, unter dem Thronhimmel zu der Gallerie über dem Haupteingange der St. Peters-Kirche geführt und gab daselbst dem auf dem Platze versammelten Volke den Segen, während der Kanonen-Donner von der Engelsburg erscholl, in welchen das Geläute der Glocken und die Musik der Militair-Corps, welche auf dem Platze standen, einstimmten.

— Am 19. Mai hat der heilige Vater in einem geheimen Consistorium den frühern Nuncius in Neapel und zuletzt in Madrid, Monsignore Luigi Amati di S. Filippo e Sorso, Erzbischof von Nicäa, zum Cardinal erhoben. In demselben Consistorium wurde von Sr. Heiligkeit noch ein anderer Cardinal in Petto erklärt. Vorher hatte der Papst 2 Erzbischöfe und 21 Bischöfe für verschiedene Länder der katholischen Christenheit ernannt. Das bischöfliche Pallium wurde den beiden neuen Erzbischöfen von Bordeaux und Olmütz ertheilt. Unter den Bischöfen ist für Speyer der Prälat Geissel genannt.

Ungarn. Nachrichten aus Pesth zufolge fand am 7. Mai d. J. zu Erlau die feierliche Einweihung der von dem berühmten Erzbischofe Pyrker erbaueten Kirche Statt. Dieses großartige Gebäude soll, mit Ausnahme der gothischen Bauwerke, der prachtvollste Tempel in der östreichischen Monarchie sein, und der allgemein verehrte Erzbischof Pyrker hat durch Aufführung dieses Gebäudes sowohl seinen geläuterten Kunstgeschmack, als seine edle Freigebigkeit an den Tag gelegt. Letztere stellt sich dadurch in's hellste Licht, daß er den größten Theil seines bedeutenden Einkommens dazu verwendete; und die Energie und große Sachkenntniß, mit welcher dieses colossale Werk so schnell und so höchst befriedigend beendigt worden ist, erregt Bewunderung.

Venedig. Se. K. H. der Kronprinz von Preußen haben ein großes Mosaikgemälde, welches früher die Chornische der alten Kirche St. Cipriano auf Murano schmückte, käuflich an sich gebracht und dadurch dieses kostbare Werk des Alterthums der Gefahr der Zerstörung, welcher dasselbe seit der Aufhebung der Kirche, da diese Besitzthum eines Privatmannes geworden, ausgesetzt war, entzogen. Zwei junge venetianische Künstler P. Onronna und Lodovico P·iuli haben unter dem thätigen und einsichtsvollen Beistande des königl. preußischen Consuls, Herrn v.

Köpf jun., das so schwierige Geschäft der Abnahme des Mosaiks und der Herstellung eines Gerüstes zur unveränderten neuen Aufstellung an jedem Orte auf die lobenswürdigste Weise vollendet. Dieses bedeutende Kunstwerk soll nun nach Deutschland versandt werden.

Westphalen. Nach öffentlichen Blättern wurden im Jahre 1836 bei den 11 Gymnasien der Provinz Westphalen 175 Abiturienten geprüft, von denen 164 das Zeugniß der Reife erhielten. Von diesen studiren 80 Theologie, 4 Theologie und Philologie, 35 Medicin, 28 die Rechtswissenschaft, 9 die Rechte und Cameralia, 7 Philologie und 1 Philosophie.

Münster. Am 6. Mai hatte in der Domkirche zu Münster die Consecration des hochwürdigen neuen Weihbischofs, Hrn. D. Franz Arnold Melchers mit der diesem wichtigen kirchlichen Acte angemessenen Feierlichkeit und Würde und unter einem großen Zudrange von Menschen statt.

— Se. Majestät der König haben allergnädigst geruht, den bisherigen außerordentlichen Professor in der theologischen Facultät der Academie zu Münster, Dr. Reincke zum ordentlichen Professor in besagter Facultät zu ernennen.

Würzburg. Oeffentlichen Blättern zufolge hat die Frequenz der Universität Würzburg sich im gegenwärtigen Sommer-Semester wieder vermehrt. Nach dem daselbst im Drucke erschienenen Verzeichnisse der Studirenden beträgt die Gesammtzahl derselben 421. Darunter 333 Inländer und 88 Ausländer, 83 Theologen, 88 Juristen und Cameralisten, 168 Mediciner und Pharmaceuten, 82 Philosophen. Auch haben die wissenschaftlichen Cabinette der Universität sich seit Kurzem sehr vervielfältigt, und enthalten reiche instructive Schätze, und noch werden für das antiquarische Museum Transporte von Gypsabgüssen der Antiken aus Rom erwartet.

Bischof Joseph von Trier.

(Schluß.)

Dem Amtsantritt des Bischofs v. Hommer war eine Zeit vorhergegangen, die fast allerwärts auf die kathol. Kirche zerstörend und erschütternd eingewirkt hatte. Auch in dem Bisthum Trier hatten die Ereignisse jener Zeit die tiefsten Spuren dieser Zerstörung zurückgelassen. Der bischöfl. Sprengel war in zwei Hälften zerrissen, und die untere der Verwaltung des Bischofs von Aachen übergeben. Ein anderer nicht unbeträchtlicher Theil stand unter der Obhut des Bischofes von

Metz. Der Bisthumsantheil rechter Rheinseite, der an Preußen überging, zeigte noch den Schatten der früheren erzbischöfl. Verfassung. In Trier selbst war die Fortdauer des bischöfl. Amtes schon seit Jahren unterbrochen, und Personen und Sachen der zersplitterten und nun durch das Concordat wieder zu einem Ganzen vereinigten Bisthumstheile dem bischöfl. Vicariate fremd geworden. Bei der bezeichneten Verschiedenheit der geistlichen Administration dieser Bisthumstheile mußte es nothwendig an einer gleichmäßigen theologischen Bildung und Erziehung des Clerus fehlen. Aber mehr noch wurde die bischöfl. Verwaltung gleich Anfangs durch die ganz veränderte Stellung, in welcher sich die Kirche dem Staate gegenüber befand, schwierig.

Bischof Joseph aber hatte seine Stellung nach allen ihren schwierigen Verhältnissen begriffen. Mit der ihm eigenen Umsicht und Ruhe wußte er unter den Anforderungen des Augenblicks das Wichtige vor dem minder Wichtigen im Auge zu behalten. Seine Hauptsorge gieng zunächst auf die Pflanzschule seines Clerus, das Seminar. — Die wissenschaftliche Ausbildung der jungen Leviten, wie sie dem Bedürfnisse der Zeit anpaßte, suchte er zunächst durch Vervollständigung der verschiedenen Zweige des theologischen Studiums zu erreichen. Es hatten bis dahin und gemäß der aus der französischen Zeit herrührenden Unterrichtsverfassung im Clericalseminar einzelne Lehrfächer gefehlt, für die der Bischof sofort mehrere neue Lehrer berief, die neben den ältern verdienten Professoren zu wirken begannen. Aber auch die persönlichen Anregungen und Ermunterungen des Bischofes zum wissenschaftlichen Streben waren zahlreich und kräftig, indem er den von ihm angeordneten Disputationen, Colloquien und Prüfungen regelmäßig beiwohnte, auch sich die sonstigen wissenschaftlichen Ausarbeitungen der Seminaristen vorlegen ließ und damit zugleich den Zweck erreichte, die Aspiranten zum geistlichen Stande rücksichtlich ihrer Fähigkeiten genauer kennen zu lernen. Neben der wissenschaftlichen Ausbildung der Aspiranten lag ihm aber die religiöse noch weit mehr am Herzen, und er selbst scheuete keine persönliche Mühe und Anstrengung, um zur Erreichung derselben mitzuwirken; keine Gelegenheit dazu ließ er vorüber gehen. Oefter harrete er schon in der frühen Morgenstunde an der Pforte des Seminars, bis geöffnet wurde, auf daß er bei dem Frühdienste des Hauses, bei Gebet und Betrachtung zugegen sei. Den Stoff zur geistlichen Meditation bezeichnete er oft selbst. Regelmäßig aber ließ er die Alumnen das Meditirte zu Papier bringen, und sich vorlegen. Zur Zeit der geistlichen Exercitien für die Präparanden zu den hh. Weihen — an den höheren Festen des Jahres, und außerdem, so oft es ihm irgend heilsam schien, hörte man ihn im Seminar väterliche Worte der Belehrung und Ermunterung an Seminaristen und Lehrer sprechen. Auch unmittelbar

vor der Ertheilung der hh. Weihen ließ er immer seine fromme Hirten- und Lehrerstimme ertönen. Die Sorgfalt, es an nichts ermangeln zu lassen, wodurch er ersprießlich auf die jungen Leute wirken konnte, bestimmte ihn, ihnen den Zutritt zu seiner Wohnung zu gestatten, sich mit ihnen über ihren künftigen Beruf zu unterhalten, und ihnen den reichen Schatz seiner eigenen seelsorgerlichen Erfahrungen aufzuschließen.

Neben der geistlichen Pflege und väterlichen Sorgfalt für seine heranreifenden Mitgehülfen im Weinberge des Herrn, nahm den Bischof ein anderer wichtiger Punct ganz besonders in Anspruch — die Besetzung der geistlichen Pfründen mit geeigneten Subjecten. Bischof Joseph hielt hierbei als Princip fest, daß das Amt nicht für den Mann, sondern der Mann für das Amt sei, und wer irgend Gelegenheit hatte, ihn über die Wiederbesetzung dieser oder jener Stelle sprechen zu hören, oder den Berathungen hierüber beizuwohnen, weiß, wie richtig er erkannte, was dieser oder jener Stelle frommte, und wie emsig er Bedacht nahm, nur im Interesse der guten Sache zu verfügen. Mit dieser ersten und Hauptrücksicht verband er jedoch gern und so oft es nur thunlich war, die andere: verdiente Männer zu belohnen, — eine Rücksicht, die bei der großen Anzahl sehr schwieriger und mühevoller aber weniglohnender Stellen in dem Bisthum Trier dem theilnehmenden Herzen desselben bei Verleihung der Pfründen oft Schmerz und Kummer verursachte.

Dem Bischof kam aber bei der Verleihung der Pfründen sehr wohl zu Statten, daß er persönlich jeden Einzelnen seines Sprengels kennen gelernt hatte. Die Wichtigkeit des uralten Instituts der Diöcesanvisitation, welche seit längerer Zeit außer Uebung gekommen war, erkannte er auf's Tiefste, und wie er keine Mühe und Anstrengung, sei es körperliche oder geistige, scheuete, um die Diöcese der Früchte dieses Institutes theilhaft zu machen, ist jedermann bekannt. In dem nicht gar langen Zeitraume seines Episcopates hat er die ganze ausgedehnte Diöcese visitirt. Kein Gegenstand entgieng auf diesen Visitationsreisen seinem Scharfblicke; Religiosität und Moralität des Volkes, der Zustand des Gotteshauses, der Schule u. s. w. Am späten Abend, obgleich oft höchst ermüdet von der Arbeit des Tages, setzte er sich noch hin, um in einem Pastoralschreiben an den Pfarrer des besuchten Ortes das Nöthige zu sagen, belobend, ermahnend, rügend, oder belehrend, oder wie es sonst der Befund der Sache erheischte. Die Gemeinde erfreuete er jedesmal mit dem Worte Gottes, das bei ihm in ungekünstelter Rede aus der Fülle eines gläubigen Herzens kam, und kein Herz ungerührt ließ. Wohin er kam, ließ er keine Schule unbesucht. Im Catechisi-

ren hatte er es durch langjährige Praxis zu einer bewunderungswürdigen Fertigkeit gebracht.

Seine Verdienste um die Diöcese durch die inhaltsreichen Pastoralschreiben, die er alljährlich zur Fastenzeit erließ, und worin er die für die Seelsorge wichtigsten Gegenstände in eben so lichtvoller als herzlicher Sprache behandelte, liegen zu Tage. Was er durch diese Schreiben für's Ganze that, das that er mit eben so großem und vielleicht noch größerem Segen durch unzählige Pastoralbriefe für Einzelne, für besondere Zustände und Bedürfnisse, Rath und Belehrung ertheilend, oder zurechtweisend, ermahnend, ermunternd. Für wie Manche sind seine väterlichen Schreiben der Anfang neuen Lebens, neuen Eifers, erhöheter Amtsthätigkeit, gesegneter Wirksamkeit geworden!

Ebenso ist es noch in frischem Andenken, wie vielfach er die Diöcesangeistlichkeit zu einem regen wissenschaftlichen Streben ermuntert hat, durch Aussetzung von Preisen für theologische Ausarbeitungen, durch Unterstützung der Betriebsamern mit litterarischen Hülfsmitteln aus seiner reichen Büchersammlung und vermittelst pecuniärer Hülfeleistung, — durch Einforderung von Predigten, Katechesen und anderen Arbeiten, die er alle mit großer Sorgfalt selbst durchlas und würdigte, — durch Aufmunterung zu Conferenzen unter den Geistlichen, — durch die neue Organisation und Belebung der Capitelsversammlungen, auf deren Anfragen, Vorschläge und Wünsche er jedesmal selbst und ausführlich antwortete, — durch Institution des der jüngern Geistlichkeit so heilsamen Examens pro cura principali u. s. w. Ein neues mit großer Sorgfalt von ihm selbst ausgearbeitetes Brevier hat er seiner Diöcese im Manuscript hinterlassen, desgleichen eine reiche und höchst schätzenswerthe Sammlung von Urkunden über sämmtliche Pfarreien und Beneficien seines bischöflichen Sprengels, wodurch er schon jetzt viele Rechte und Gerechtsame mancher Kirchen neu zu Tage gefördert und ihnen wesentlichen Nutzen verschafft hat. Eine von ihm verfaßte Geschichte der Pfarreien des alten Erzbisthums Trier rechter Rheinseite mit den dahin bezüglichen Urkunden ist nicht nur den verschiedenen Kirchen, sondern nicht selten auch den königlichen Regierungen nöthig geworden. Nach allen Richtungen hin, wie und wo immer Bischof Joseph seiner Kirche, dem innern geistigen Leben und Gedeihen derselben und auch ihrer äußern bessern Existenz förderlich werden konnte, war er von der frühesten Morgenstunde bis hinein in die Nacht thätig, und wußte selbst die Stunden der nöthigen Ruhe von den nächsten und wichtigern Berufsarbeiten zu benutzen, um sich an einer minder anstrengenden geistigen Beschäftigung zu laben und zu ergötzen, wie denn die Ausarbeitung seines Breviers und das Sammeln und Sichten aller Urkunden und

Briefschaften zum Besten der einzelnen Kirchen lediglich die Stunden der Ruhe bei ihm ausfüllten.

Wenn wir nach dieser kurzen Schilderung der amtlichen Wirksamkeit des Bischofs von Hommer nun noch einen Blick auf seine Persönlichkeit werfen; so finden wir alles, was wahrhaft schön und edel ist im Menschen, in ihm vereiniget. Einer der hervorstechendsten Züge in seinem Lebensgemälde aber, der allen übrigen Ausdruck und Wärme verleiht, ist seine Demuth. Bischof Joseph war ein von ganzem Herzen demüthiger Mann. Er sah sein Amt als einen heiligen und strenge Rechenschaft nach sich ziehenden Auftrag Gottes an, und sich viel zu schwach und unwürdig, denselben zu vollführen. Darum hatte er nur nach langem Kampfe es über sich vermocht, die bischöfliche Würde zu übernehmen, und er gestand bis zu seinem Lebensende Jedem in der aufrichtigsten Unbefangenheit die Unzulänglichkeit seiner Kräfte zur Führung eines so heiligen Amtes. Sein Tagebuch *) theilt sich hierüber in den rührendsten und herzerhebendsten Aeußerungen mit, zeigt, wie richtig er seine gute und schwache Seite erkannte, und mit welchem Eifer er täglich nach höherer Vollkommenheit strebte. In seiner Demuth fand sich der Bischof nirgendwo behaglicher, als in stiller Zurückgezogenheit vor dem Geräusche der Welt, oder im Verkehr mit dem schlichten Landvolke. Es war ihm von Herzen gemeint, wenn er bis zu seinem Tode es bedauerte, je von seiner Pfarrstelle Schöneberg auf dem Westerwalde weggegangen zu sein. Ehrenbezeugungen aller Art waren ihm lästig. Wo er auf seinen Amtsreisen größere Städte umgehen konnte, da wich er auch bestimmt aus, sobald aber der Anstand oder die Pflicht des Amtes seine Gegenwart gebot, da wußte er auch über unangenehme Gefühle zu siegen. In seiner Demuth kam es ihm von Herzen, wenn er höhere Würden, wie das Erzbisthum Mecheln mit dem Primat über die Niederlande, welches ihm König Wilhelm wiederholt persönlich angetragen hatte, ablehnte, und später auch das Erzbisthum Köln, zu welchem ihn das Vertrauen Sr. Majestät des Königs vor Allen ausersehen hatte. In Verhandlung dieser Angelegenheit hatte er sogar die Absicht, das Bisthum Trier zu resigniren, ausgesprochen, sofern seine körperliche Schwäche zunehme. In seiner Demuth war er ein Muster der freundlichsten und liebreichsten Herablassung gegen Jeden ohne Unterschied von Stand und Rang, der sich ihm nahete.

*) Der Verf. empfieng dieses in latein. Sprache geschriebene Tagebuch wenige Wochen vor dem Tode des Bischofs als liebes Erbstück aus seinen Händen. Es ist überschrieben: meditationes in vitam meam peractam, und enthält die reichhaltigsten und interessantesten Aufschlüsse über alle Amts- und Lebensverhältnisse des Bischofs und namentlich auch über sein inneres Geistesleben. In eine ausführliche Lebensbeschreibung des Bischofs, die beabsichtiget wird, soll es größtentheils aufgenommen werden.

Darum war aber auch der Zudrang zu ihm tagtäglich bedeutend. Und viele kamen nur, um den freundlichen anspruchlosen Mann zu sehen und kennen zu lernen. Keinen Priester seines Bisthums, der ihn heimsuchte, entließ er, ohne das von dem Apostel hoch empfohlene gute Werk der alten christlichen Gastfreiheit gegen ihn geübt zu haben, und er übte es in einer solchen demüthigen und freundlichen Weise, daß der zur Tafel oder in Herberge Aufgenommene sich nicht bei seinem Vorgesetzten, sondern bei seinem befreundeten Mitbruder glaubte. Bischof Joseph wußte, daß der Geist dieser apostolischen Vorschrift die christliche Bruderliebe und zwar die werkthätige Liebe ist. Aus seiner Demuth läßt sich wohl auch am richtigsten erklären, wie er gegen verirrte, strafwürdige Geistliche oft so lange Milde üben, Geduld und Nachsicht haben konnte, was viele dem Bischof so oft zum Vorwurf und Tadel gereichen ließen. Allerdings war Milde vorherrschend in seinem Gemüthe — er konnte lange zusehen und dulden; dennoch aber würde er in einzelnen Fällen mit mehr Strenge vorangegangen sein, wenn geistliche Gerichte gehörig instituirt gewesen, und nicht hätte besorgt werden müssen, daß bei einer Berufung an die weltliche Behörde das Ansehen des Bischofs compromittirt würde, wie denn in einem einzelnen Falle die gerichtliche Behörde wirklich einen mit Uebereinstimmung des königl. Oberpräsidii zur Correction in ein Kloster verwiesenen Geistlichen wieder auf freien Fuß setzte, wozu jene Behörde freilich nach der bestehenden Gesetzgebung befugt sein mochte. Aus seiner Demuth wird denn endlich auch seine ganz ausgezeichnete Liebe zum Gebete und zur geistlichen Meditation erklärlich. Nicht ein einzigesmal, auch nicht bei den gehäuftesten Arbeiten und auf den beschwerlichsten Reisen unterließ er sein Breviergebet oder das h. Meßopfer. Seine Meditation pflegte er regelmäßig niederzuschreiben. Daher denn auch die Seelenstärke, mit welcher er die bittersten Erfahrungen des Lebens, die beleidigendsten Kränkungen seiner Amtsführung heldenmüthig ertragen, ja sich an das Mißfälligste und Lästigste gewöhnen konnte, ohne dadurch mißstimmt, oder von etwas Gutem abgehalten zu werden.

In der bezeichneten liebens= und nachahmungswürdigen Eigenschaft des seligen Bischofs, glauben wir Alles, was schön und edel war in ihm, hervorgehoben zu haben; dennoch möge es vergönnt sein, wenigstens noch auf einen wohlthuenden, lieblichen Zug in seinem Lebensgemälde hinzuweisen — auf seine wahrhaft christliche Wohlthätigkeit. Um allen Anforderungen zur Barmherzigkeit und Mildthätigkeit genügen zu können, hatte er seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche so zu mäßigen und einzuschränken gewußt, daß der ganze bischöfliche Haushalt kaum über den des gewöhnlichen Bürgers hinausgieng und der Bischof persönlich in der einfachsten

christlich-sparsamen Lebensweise das Muster für seine Pflegempfohlenen abgeben konnte. Weichlichkeit, Luxus und Eitelkeit waren seinem Hause und seiner Person fremd. Jahre lang hatte er nicht einmal eigene Pferde und Wagen, nur die Gebrechen des Alters konnten ihn zur Beschaffung derselben bestimmen. Und alles, was er erübrigte, wurde ihm eine reichhaltige Quelle in der Stille wohlzuthun, namentlich durch die leibliche Wohlthat höhere geistige Güter zu erzwecken. Zur wissenschaftlichen und sittlich religiösen Ausbildung talentvoller Jünglinge gab er, buchstäblich genommen, oft den letzten Groschen aus der Tasche. Er war der Vater der Armen und Bedrängten, — und was er gab, gab er geräuschlos. Eine Familie, die sich mit dem scheußlichsten aller Gewerbe durchbrachte, hat er vom Verderben errettet, und Jahre lang in der Stille unterhalten, bis sie sich zu einem gottgefälligen Erwerb befähiget hatte. Mit welcher Wohlthätigkeit er sein Priesterjubiläum (14. Juni 1833) feierte, ist erst nach seinem Tode bekannt geworden. Und so ist vieles andere, was seine liebreiche Hand spendete, nur von Gott gezählt. Geld und Gut hatten bei ihm keinen materiellen Werth, — sie waren ihm Gaben Gottes durch deren gute Verwendung er sich unvergleichlich größerer Güter theilhaftig machen wollte. Hartherzigkeit gegen die Armen und den Geiz rechnete er mit Recht zu den größten und abscheulichsten Fehlern. Aus seinem christlichen Wohlthätigkeitssinne entsprang denn auch die Treue und Sorgfalt bei ihm, mit welcher er vorzugsweise über eine gute Verwaltung, Erhaltung, Vermehrung und gute Verwendung des Kirchen- und Armengutes wachte. Mißbrauch dessen, was die Mildthätigkeit und der fromme Sinn der Vorfahren gestiftet, vermochte ihn, wie kaum etwas anderes, zu entrüsten, und Personen, die sich dessen schuldig machten, konnte er mit unnachsichtiger Strenge behandeln. Weil er sich nur als Verwalter seiner geistlichen Einkünfte, welche ihm die Kirche zugewiesen, als Mittel zur wirksamen Pflichterfüllung, und zur Erreichung ihrer eigenen Zwecke, ansah; darum hat er auch, wie bekannt, seine ganze Hinterlassenschaft zu wohlthätigen Zwecken vermacht. Sein Patrimonialvermögen, und was ihm durch Erbschaft einer nahen Verwandten zufiel, hatte er schon vor Jahren seiner Familie ausgehändiget.

So hatte Bischof Joseph zehn Jahre lang in der edelsten und uneigennützigsten Berufsthätigkeit auf dem Stuhle der Trierer gesessen, und in der Sorge für das eigene Seelenheil sich geschickt und eifrig gemacht in der Sorge für andere Seelen, als ihn die Verhandlung einer wichtigen Kirchenangelegenheit im Juli 1834 nach Koblenz führte, wo sich gleichzeitig auch der Hr. Erzbischof von Köln aufhielt. Es war das letztemal, daß er seine Vaterstadt sah. Von

da an schien, nach der übereinstimmenden Wahrnehmung seiner Freunde, alle Freudigkeit des Lebens in ihm gebrochen. Auch das Alter entwickelte nunmehr seine Gebrechen und körperlichen Leiden. Schon seit Jahren litt der Greis an rheumatischen Zufällen, die ihn öfter des freien Gebrauches einzelner Glieder entbehren ließen, Folgen der Erkältungen, die er sich auf seinen Amtsreisen und in der Zugluft der Kirchen zugezogen hatte; dennoch konnte er das Jahr 1835 über in gewohnter Rüstigkeit den Pflichten seines Amtes genügen. Wie es schien, hatte sich aber der rheumatische Stoff bei einer neuen Erkältung im Frühjahre 1836 auf die inneren Theile des Leibes zurückgeworfen. Am Aschenmittwoch 1836 hatte er zum letztenmal in der Domkirche geprediget; aber es fehlte dem Worte schon die Kraft und Salbung, in der er sonst zu den Seinigen redete. Die Kanzel, auf der er so oft das Wort des Friedens, das Wort des Heiles für alle Kinder Gottes verkündet, und sie zum festen Glauben und der liebevollen Ergebung aller ihrer Kräfte und Vermögen unter den Gehorsam dieses Wortes aufgefordert, sie sah ihn von da an nicht wieder. Nur noch zur Quatertemper-Ordination hatte er seine letzten Kräfte aufgeboten, sie in seiner Kathedrale zu verrichten. Gänzlicher Mangel an Eßlust und eine aller ärztlichen Kunst und Pflege Trotz bietende Mundfistel rieben den Sommer über die noch übrigen schwachen Lebenskräfte zusehends auf, und ließen den Bischof selbst sein nahes Ende nicht verkennen. Er sprach davon mit einer Ruhe und Heiterkeit der Seele, wie sie nur aus einem gläubigen, gottvertrauenden Gemüthe hervorgehen konnte, ja es berührte ihn unangenehm, wenn man ihm zu längerer Lebensfrist Hoffnung machte. Als eines Tages einer seiner Freunde sich gegen ihn für die Möglichkeit seiner Wiedergenesung aussprach, richtete der Bischof mit Ernst und Nachdruck die Worte an ihn: „was ist besser, hier bleiben oder hinauf zum Vater gehen?" Unzweifelhaft das Letzte, ward ihm erwiedert. Und alsbald faltete er die Hände, und himmelwärts den Blick, rief er mit lauter Stimme: veni Domine Iesu! So ging Keiner unerbauet von seinem Krankenlager. Auch des Kronprinzen von Preußen Königl. Hoheit, und der Hr. Oberpräsident der Rheinprovinz, die sich es nicht wehren ließen, den sterbenden Bischof mit ihrem Besuche zu erfreuen, sie schieden von ihm in der Stimmung tiefster Rührung. Am 1. October ließ er sich durch den Dechant seiner bischöflichen Kirche und in Gegenwart des gesammten Domcapitels die heil. Sacramente reichen, und nahm den herzlichsten Abschied von denselben. Und allerwärts in den Kirchen seines Sprengels stiegen Gebete für ihn zum Himmel empor. In den letzten Wochen seines Lebens hatte er es sich von den Professoren seines Seminars eigens zur Freundschaft erbeten, daß sie täglich abwechselnd mit ihm beteten

und betrachteten. Tod, Gericht, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit Gottes waren ihm die erhebendsten Wahrheiten. Ganze Nächte hindurch ließ er sich aus selbst bezeichneten Erbauungsbüchern vorlesen. Noch an seinem Sterbetage, als es ihm schon an der Kraft gebrach, dem Freunde, der in der Betrachtung übersinnlicher Dinge seine Seele stärkte, mündlich, wie gewöhnt, herzlich zu danken, wußte er durch warmen Händedruck die Mühe zu lohnen, und um Wiederholung der Betrachtung zu bitten. In der Nacht vorher, vom 10. auf den 11. Nov. hatte er sich an seinen Schreibtisch bringen lassen, um seine Heerde der väterlichen Liebe und Sorgfalt des Kirchenoberhauptes zu empfehlen, und um dem h. Vater Aufschluß in einer Angelegenheit seiner bischöflichen Amtsführung zu geben, die ihm in den letzten Lebenstagen besonders nahe zu Herzen ging. Nicht viele Stunden nachher legte er sein Haupt nieder zur ewigen Ruhe. Es war am 11. Nov., ein Viertel vor drei Uhr Nachmittags, als er umgeben von betenden Freunden sanft und schmerzlos hinüberschlief, 76 Jahre, 7 Monate und 7 Tage alt. Sein Körper wurde andern Tages einbalsamirt und der Verehrung der Gläubigen in der bischöflichen Capelle ausgesetzt. Am Morgen des 14. Nov. wurde die Leiche unter dem Zuströmen vieler Tausende in der Domkirche bestattet, zur Seite seines Vorfahren auf dem Bischofsstuhle Otto's Grafen von Ziegenhayn, südlich des hohen Chores. Sein Geist aber ist bei Gott, den er so innig liebte, oder ist ihm doch viel näher gerückt. Wir hoffen es durch die Barmherzigkeit Gottes. Sein Andenken werde uns zum Segen.

Personal-Nachrichten aus der Diöcese Trier, vom 1. Januar bis Ende März 1837.

I. Ertheilung der höhern h. Weihen. Die Priesterweihe empfiengen am 25. März die Herren: Andr. Barth aus Sitzerath, Adam Dommermuth a. Güls, Joh. Bap. Ehl a. Kerlingen, Jos. Friedlieb a. Meisenheim, Matth. Großgart a. Ahrweiler, Andr. Hasbach a. Ehrenbreitstein, Joh. Pet. Neumann a. Dockweiler, Pet. Prinz a. Eyweiler, Christ. Reuter a. Birkenfeld, Carl Schütz a. Ehrenbreitstein, Joh. Bap. Strouvelle a. Saarlouis, Jac. Ignat. Weiß a. Limburg.

II. Sterbfälle. Am 9. Jan. starb Hr. Joh. Flesch, vormals Pf. zu Pisport, 82 Jahre alt. — 11. Jan. Hr. Pet. Jos. Schützendorf, Pf. zu Horrhausen, 59 J. alt. — 16. Jan. Hr. Jac. Görgen, Capl. zu St. Castor in Coblenz, 25 J. alt. — 24. Jan. Hr. Pet. Jos. Chennaux, vormals Pf. zu Erdorf, 82 J. alt. — 17. Febr. Hr. Christoph Cleber, ehemal. Benedictiner zu St. Marien

bei Trier, 77 J. alt. — 18. Febr. Hr. Joh. Michael Mies, Pf. zu Beulich, 58 J. alt. — 22. Febr. Hr. Matth. Degen, vormals Vicar zu Wadern, 85 J. alt. — 24. Febr. Hr. Joh. Kieren, Pf. zu Filzen, 29 J. alt. — 27. Febr. Hr. Joh. Jos. Brand, Dechant u. Pf. zu Ruwer, 51 J. alt. — 2. März Hr. Matth. Gies, Vic. zu Ahrweiler, 51 J. alt. — 3. März Hr. Victor Jos. Dewora, Domcapitular, Dompfarrer und Stadtdechant zu Trier, 62 J. alt. — 22. März Hr. Carl Derenbach, vormals Pf. zu Gindorf, 83 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarrstellen. Am 10. Febr. Hr. Pet. Nägler, bisher Pf. zu Castel nach Darscheid versetzt. Am 2. März Hr. Matth. Jos. Clemens, bisher Pf. zu Gemünden zum Pf. in Bondenbach ernannt.

☞ Die Hildesheimer Zeitung sagt in einem Schreiben vom Niederrhein d. d. 16. Mai, welches in mehre andere Zeitungen und Zeitschriften übergegangen ist, der Herr Erzbischof von Köln habe dem jüngsten Hefte dieser Zeitschrift das Imprimatur verweigert, und wenn es ihm für diesmal auch nicht gelungen sei, den zu Koblenz „vielleicht in der Stille" veranstalteten Druck zu hindern, so würde es ihm in Zukunft nicht an Mitteln und Wegen fehlen u. s. w. u. s. w. — Um Täuschungen zu heben, welche bei Unkundigen durch obige Angabe etwa entstanden sein könnten, hält sich der Verleger zu der Erklärung verpflichtet, daß für die in Koblenz erschienenen Hefte nicht nur die weltliche Censur, wozu die Gesetze des preuß. Staates verpflichten, sondern auch die geistliche Censur eingeholt worden ist und zwar bei der für katholisch-theologische Drucksachen der Diöcese Trier, zu welcher Koblenz gehört, vorgesetzten geistlichen Censur-Behörde. Die äußerst wunderliche Mittheilung von einem „vielliecht in der Stille veranstalteten Drucke" bedarf keiner Widerlegung.

Litterarische Anzeigen.

Wir glauben durch die Herausgabe dieser Schrift, in der die große Frage er heutigen Wissenschaft zur eigentlichen Lebensfrage erhoben wird, den Philosophen und Theologen einen willkommnen Dienst zu leisten, insonders ber allen denen, die mit dem Verfasser „das Bedürfniß theilen, ihren alten ualistischen Glauben gegen die Angriffe der pantheistischen Philosophie in vissenschaftlichen Schutz zu nehmen." —

Köln, im Februar 1837.

Ferner:

Uebungsbuch für den Leseunterricht
in mittleren Elementarklassen

zur Bildung des Verstandes und Veredlung des Herzens

von

Ant. Jos. Brewer,

Lehrer in Köln.

VIII und 128 S. 8. Preis: geb. 5 Sgr.

Dasselbe enthält, mit besonderer Berücksichtigung auf die Königl. Preuß. Rheinprovinzen, außer mehreren zweckmäßigen Erzählungen die Elemente der Erdkunde, Naturlehre, Naturgeschichte rc. und macht die Jugend mit dem Nöthigsten dieser Wissenschaften bekannt.

Ferner:

Grundlagen
zu einer guten Erziehung.
Ein Handbüchlein

für Lehrer, Eltern und alle, welchen das wahre Wohl der Menschheit am Herzen liegt.

Von

Maximilian Joseph Krupp.

Mit Genehmigung des Erzbisch. Hochwürd. Vicariats zu Köln.

88 Seiten 8vo. Preis in Umschlag sauber geh. 6 Sgr.

Der Verfasser dieses Werkchens hatte keineswegs die Absicht, durch Herausgabe desselben ein neues Erziehungs-System zu Tage zu fördern, sondern nur das Wichtigste, was die eigene Erfahrung im Fache der Erziehung und des Unterrichts gelehrt hat, Eltern, Erziehern und andern Kinderfreunden zur Beherzigung vorzulegen.

Wie alles Gute seine Quelle im Herzen des Menschen hat und es nur einer Anregung des Geistes bedarf, damit er hinuntersteige mit seiner angebornen Kraft und schöpfe aus der heilbringenden Quelle für sein und seiner Mitmenschen zeitliches und ewiges Wohl, so soll, nach des Verfassers Ausdrucke, auch diese seine kleine Arbeit eine Anregung sein für Eltern, Erzieher und andere Kinderfreunde, nämlich das mit liebender Sorge zu umfassen, was die Kinder zeitlich und ewig glücklich machen kann. Es dürfte daher dieses Werkchen Manchem willkommener sein, als große, weitläufige Werke über Erziehung, indem viel Vortreffliches, vorzüglich über die Basis einer ächten Erziehung, mit kurzen Andeutungen in demselben enthalten ist, welches bereits von vielen sachkundigen Männern mit Wohlgefallen aufgenommen worden ist.

